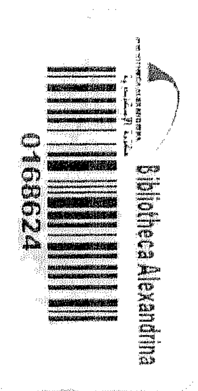
# في النفس والجسد

## بحث في الفلسفة المعاصرة

دكتور محمود فهمي زيدان
الأستاذ بكلية الآداب - جامعة الإسكندرية

الناشر
دار الجامعات المصرية
تليفون [illegible] بالإسكندرية



# في النفس والجسد

## بحث في الفلسفة المعاصرة .

دكتور محمود فهمي زيدان
الأستاذ بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

الناشر
دار الجامعات المصرية
تليفون ٢٤٦٦٩ بالاسكندرية



بسم الله الرحمن الرحيم



# فهرس الكتاب



# مقدمة

من المشكلات الفلسفية ما كان موضوع اهتمام بالغ عند الفلاسفة الأقدمين وظلت كذلك عند كثير من الفلاسفة المسيحيين والإسلاميين الأوائل والفلاسفة المحدثين. لكن يظن بعض المفكرين أن لم يعد لتلك المشكلات اليوم سوى الأهمية التاريخية، ومن تلك المشكلات ثنائية النفس والبدن فى الانسان. إن الهدف الأول من هذا الكتاب أن يبين فى وضوح وجلاء أن هذه المشكلة لا تزال حية عند كثير من الفلاسفة المعاصرين ، وإن بحثوا فيها بمسميات أخرى ، مثل « طبيعة العقل » ، أو « تصور العقل » ، أو « مشكلة العقل والجسم » ، أو أدرجوها تحت مباحث يسمونها « فلسفة العقل » أو « علم النفس الفلسفى » . وقد أخذ هؤلاء الفلاسفة المعاصرون يطرقون تلك المشكلة من أبواب جديدة فتحتها لهم وسائل التحليل الفلسفى الحديث ، أو ظهور نظرية التطور البيولوجية أو تقدم معارفنا الفسيولوجية عن المخ ، أو ظهور الحاسب الالكترونى وما يثيره من تساؤلات حول حقيقة التفكير فى الإنسان .

يهدف الكتاب ثانيا إلى اقتراح حل معين لمشكلة ثنائية النفس والبدن ، وذلك برفض الثنائية منذ البدء ، والميل إلى نوع من الواحدية ، وقد افدنا فى موقفنا المقترح من النظريات المعاصرة . احتفظنا منها بما رأيناه مقنعا ، واستبعدنا ما كان موضوع نقد أو اعتراض وخلاصة الحل المقترح أن نبدأ بأخذ تصور الانسان تصورا أوليا بسيطا لا يقبل التحليل إلى نفس وبدن

وأن نأخذ النفس والبدن على أنهما تصوران تابعان لتصور الانسان مشتقان منه . نعم الانسان فى واقعنا التجريبى كائن واحد لا فصل بين نفسه وجسمه ، لكنا نقترح أنه كائن واحد أيضا فى الفكر والتصور . بدأ ديكارت بحثه فى المشكلة الثنائية بالبحث فى النفس وأبان أنها من طبيعة لا مادية وانها ماهية يمكننا تصور وجودها مستقلة عن البدن ، فجعل الانسان جامعا بين اضداد ، كما جعل مشكلة وحدة الانسان مستحيلة الحل . وتجنبا لهذا الموقف ، لجأ فلاسفة آخرون إلى محاوله تقديم تفسير فسيولوجى أو تفسير سلوكى لحياتنا الشعورية. ولكن وقفت أمام هذين التفسيرين عقباتٌ كأداء ، وذلك لان الانسان تصدر عنه بعض الحالات النفسية التى لا تقبل التناول الفسيولوجى كما أن النظرية السلوكيه لم تستطع تفسير كل حالات النفس وظواهرها . قد نكون أسعد حظا إذ قلنا أن الانسان ليس جسما بحتا وليس نفسا خالصة وإنما هو كائن مادى فريد يتميز عن الكائنات العضوية واللاعضوية بما به من حياة شعورية ، ويجب أن نفسر تلك الحياة الشعوريه فى إطار تصور الانسان ككل ، لا فى إطار النفس ككائن مستقل .

الاسكندرية فى ديسمبر ١٩٧٧ .

# الفصل الأول

# المشكلة وتحديدها

## صياغة المشكلة

يمكننا صياغة المشكلة التي نحاول حلها في هذا الكتاب على النحو التالي . بالانسان جسم يتركب من أجزاء وأعضاء من نماذج مختلفة ، يؤدى كل منها وظائف معينة ، لكن به أيضا حالات نفسية وحوادث عقلية. ويمكن تفسير كل ما يصدر عن جسمه من حركات وتغيرات طبقا لقوانين علوم الطبيعة والكيمياء والأحياء وعلم وظائف الأعضاء. فهل يمكن تفسير حالاته النفسية وحوادثه العقلية بنفس القوانين؟ ليست الاجابة على هذا السؤال أمرا بسيطا وإنما تحتاج لبحث وجهد؛ فإذا وصلنا إلى امكان تفسيرها بالقوانين التجريبية السابقة ، حق لنا القول أن الانسان ليس إلا جسما أما إن واجهتنا صعوبات في هذا التفسير التجريبي للحياة الشعورية فإننا مطالبون بتقديم تفسير مناسب لها ، وحينئذ يجوز لنا القول ان الانسان ليس مجرد جسم وإنما هو جسم ونفس . لكن هاهنا تنشأ مشكلة جديدة : إذا كان الانسان جسما ونفسا معا فما العلاقة بينهما ؟ ولذلك فإن البحث في طبيعة الحياة الشعورية أو النفس الانسانية يعبر عن مشكلة حقيقية .

## الانسان كائن فريد

يمكننا صياغة مشكلتنا بطريقة أخرى . إن الانسان كائن يعيش في عالم الكائنات العضوية واللاعضوية ، لكنه يختلف عنها قليلا أو كثيرا . إن الانسان يرى ويسمع ، يتألم ويفرح ، يتخيل ويتذكر ، يرغب في حاجات وينفر من

أشياء ، يريد ويختار ، يشك ويعتقد ، يتكلم اللغة وله حضارة ، يصنع الآلة ويوجهها لغايات يحققها . لكن لا معنى لإسناد هذه الخصائص أو الأوصاف إلى أى كائن لا عضوى من حجر أو ماء ، بل لا معنى لاسنادها إلى النباتات . هيا نطبق هذه الخصائص على الحيوان . نعم . يرى الحيوان ويسمع ، يتألم ويلتذ ، يرغب وينفعل ، يتغلب على بعض الصعوبات التى تواجهه لاشباع حاجاته ، تصدر عنه أصوات ، وقد يتفاهم مع غيره من أفراد نوعه بلغة ما . وقد تجذبنا هذه الوقائع الى القول أن الانسان حيوان وأن ليس هناك من اختلاف بينهما إلا فى الدرجة ـ ذلك مضمون نظرية التطور الحيوية ، وهى كبقية النظريات العلمية التجريبية تحتمل الصدق والكذب ، تصدق إذا لم توجد حالة تجريبية سالبة تعصاها ، وتكذب إذا وقعنا على مثل تلك الحالة . نحن ميولون إلى القول إنه توجد عدة حالات سالبة تطعن فى صدق نظرية التطور ، نختار هنا حالتين فقط : الكلام والاخلاقية .

النطق باللغة خاصة تميز الانسان عن باقى الحيوانات ، ومع النطق التفكير ، ويرتبط التفكير بالعمليات العقلية العليا بوجه خاص . وهى القدرة على التفكير المجرد والتعبير عن المعانى العامة والاستدلال الذى يتضمن التنبؤ بما قد يحدث فى المستقبل ، ومع التفكير الوعى بالذات . ذلك مقصود أرسطو حين قال أن أن الانسان حيوان ناطق . وإلى مثل ذلك ذهب ديكاردت ، الذى رأى أن الانسان كائن ناطق مفكر لكنه ليس حيوانا(١) ولقد جاءت الدراسات

---

(١) جعل ديكارت الحيوانات مجرد آلات لا وعى بها ولا تفكير وأنه يمكن تفسير كل ما يصدر عن الحيوان من غريزة واحساس وانفعال الخ تفسيرا آليا تجريبيا بحثا بفضل قوانين الكيمياء وعلم وظائف الأعضاء . أما الحياة الشعورية فى الانسان فلا يمكن تفسيرها تفسيرا كاملا بتلك القوانين وحدها . لكن الابحاث الحديثة أظهرت أن العلماء لا أدريون بشأن وعى الحيوان بذاته ، فلا سبيل لنا إلى تقريره أو تكذيبه . كما أظهرت أبحاث علم وظائف الأعضاء المعاصره أن بالحيوان حالات نفسية وحوادث عقلية لكنها محدودة بحاجاته القريبة ، لكنه لا يفكر بالمعنى الدقيق .

المعاصرة فى علم الأحياء فى صف أرسطو وديكارت ناقدة لعلماء التطور . رأى بعض علماء الأحياء المعاصرين أن الأصوات المنطوقة التى تصدر عن القردة والقردة العليا مختلفة تماما عن اللغة الإنسانية ويشرحون ذلك بقولهم أن الأنسجة العصبية فى مناطق معينة من اللحاء المخى فى الانسان ـ وهى بالغة الدقة فى وظائفها ـ مصدر ما بكلام الانسان من إيقاع وتنغيم وانتقال من النطق بحرف أو لفظ إلى حرف أو لفظ آخر بفجوة زمنية ، لكن القردة والقردة العليا محرومة من هذه الخصائص التشريحية (١). وإذا أضفنا إلى ذلك أن اللغة الانسانية تقوم على الرمزية ، بمعنى أن بعض مفرداتها وعلاماتها تدل على تصورات مجردة لا ترتبط بموضوعات حسية قريبة ، لزم أن تكون هذه اللغة مختلفة عن أصوات الحيوانات اختلافا فى النوع لا فى الدرجة (٢) . نخلص من ذلك إلى أن النطق بالمعنى السابق غير موجود فى الحيوان .

ويمكننا ثانيا أن نسمى الانسان كائنا أخلاقيا بينما لا نسمى الحيوان كذلك . إذ لا معنى للحديث عن قيم ومبادىء خلقية وسلوك خلق ومسئولية وجزاء فى عالم الحيوانات . يبدو أن الأخلاق مرتبطة بالاختيار ، ويقوم الاختيار على الوعى بمبادىء وقواعد يسلك الانسان وفقا لهـا ، ولا ترتبط هذه القواعد والمبادىء بالغريزة والحاجة القريبة دائما ، لكن سلوك الحيوان محدود بحاجاته

---

* أنظر : Philosophical Works of Descartes, translated by Haldane and Ross, Vol. I, Discourse on Method, pt. V p. 116, London, 1931. Descartes, Philsoophical Writings, translated by Anscombe and Gcach, Discourse, V, p. 41–4,

سوف نشير فيما بعد الى نصوص ديكارت من هاتين الترجمتين معا .

(١) Sommers, The Biology of Behaviour p. 58 Sidney, 1972

(٢) S. Langer, Philosophy in a New Key, p. 51,

القريبة فقط (١) .

لنا الآن أن نتساءل : ما هذا الذى يميز الانسان عن باقى الحيوانات وعن الجمادات جميعاً ؟ قد نجيب بأن ما يميزه عنها هو ما به من نفس ، ونريد الآن البحث فى طبيعتها .

**تحديد مجال البحث :**

لمشكلة طبيعة النفس الانسانية عدة جوانب: جانب دينى ، وآخر أخلاقى، وثالث يرتبط بعلم الأحياء ، ورابع فلسفى ، وسوف نحدد مجال بحثنا بالجانب الأخير دون الجوانب الأخرى . ولا بأس من الإلمام بتلك الجوانب فى عجالة نعرض فيها المعانى الاشتقاقية للكلمات التى نستخدمها فى صياغة المشكلة وحلها ، وهى « نفس » ، « روح » ، «عقل» ، ثم نشير إلى معانى تلك الكلمات فى الأديان وفى نظريات بعض الفلاسفة . كلمة « نفس » فى اللغة العربية مشتقة من «نفَس» ومع النفَس الحياة ، وكذلك معنى الكلمة اليونانية بْسُوخى التى نترجمها بالنفس ، ومعنى الكلمة اللاتينية أنيما التى لها نفس الترجمة ، ولذلك فمعنى النفْس اشتقاقا أنها مصدر الحياة وهى ما تميز بفضلها الكائن الحى مما لا حياة فيه . أما كلمة روح فقد استخدمها العرب فى الجاهلية بمعنى ريح ورائحة ، ولم يربطوها بأى معنى نفسى أو دينى (٢) ، لكن الكلمة اليونانية بْنيُوما ( روح ) مشتقة من كلمة تعنى النفس والهواء ومن ثم فلها معنى النفْس (٣) .

---

(١) أنظر : A. Quinton, The Nature of Things, pp. 104–5, London, 1973.

(٢) ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ص ١٤٩ القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٤٧ .

(٣) أنظر : W. Kneale, On Having A Mind, p.12, London, 1962

ننتقل إلى معنى كلمتى نفس وروح فى الأديان . تميز اليهودية بين النفس والروح ، وترى فى النفس مصدر الحياة وتقوم فى الدم ، بينما تدل الروح على نفس الله أى الأمر الإلهى ، وقد كان اليهود يتصورون الله تصورا بشريا يخلعون عليه صفات جسمية (١) ، كأن الانسان فى اليهودية نفس وجسم بينما ترتبط الروح بالله . أما فى المسيحية فإننا نجد الانسان فى العهد الجديد جسما ونفسا وروحا وفى ذلك يقول القديس بولس فى الرسالة الأولى إلى أهل سالونيك: « أدعو إله السلام أن يطهركم تطهيرا كامـــلا وأن يحفظ أرواحكم ونفوسكم وأجسامكم بريئة من الخطايا يوم يأتى أبونا المسيح . إنَّ مَنْ يدعوكم صادق أمين وأنه سوف يطهركم » . ومن الواضح أن للنفس فى المسيحية دلالة خلقية بالإضافة إلى دلالتها الدينية ، إذ تأمر الانسان بمحاربة طبيعته الشريرة وكفاح شهواته الحيوانية ونوازع العداوة والإنتقام ، كما تحثه على التحلّى بالمحبـــة والتسامح والزهد ، وبذلك تصفو النفس وتتطهر ويدخل صاحبهـا فى زمرة الصالحين . والإنسان فى الاسلام أيضا روح ونفس وجسم . الروح شىء يبثّه الله فى جسم الانسان لتدب فيه الحياة ، ولعل ذلك معنى الآية الكريمة « وإذ قال ربك للملائكة إنى خالق بشرا من طين فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين » . ويوجهنا القرآن إلى أن ليس فى مقدورنا معرفة طبيعة تلك الروح ، وذلك مصداق الآية الكريمة « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » . وللنفس فى الاسلام دلالة خلقية إذ يميز بين ثلاث درجات لها: الأمارة بالسوء واللوامة والمطمئنة أما النفس الأمارة بالسوء فانها تعبر عن الغرائز الشريرة والشهوات الحيوانية الدنيا وما يصحبها

(١) أحمد صبحى : فى علم الكلام ، ج ١ ، الطبعة الثانية ١٩٧٦ ص ٢٧ .

من انفعالاته وعواطف جامحة « وما أبرىء نفسى إن النفس لأمارة بالسوء » وعلى الانسان جهادها . وتعبر النفس اللوامة عن الضمير أو الوازع الذى يغذيه أتباعنا أو أمر الله واجتنابنا نواهيه ، ويصرفنا عن الرذائل ، فإذا ما تخلصت النفس من سلطان الرغبات الجامحة والإسراف فى إشباع غرائزها واتجهت نحو التعقل والتدبر والزهد صارت النفس مطمئنة واستحقت ثواب الله . وذلك معنى الآية الكريمة : « يا أيتها النفس المطمئنة ، ارجعى إلى ربك راضية مرضية ، فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى » .

خذ الآن بعض نظريات الفلاسفة حول النفس الإنسانية . الفلاسفة إما ثنائيون يرون الإنسان نفسا وجسما ، وإما واحديون يرون الانسان شيئا واحدا . وليست النظريات الثنائية نموذجا واحدا وإنما عدة نماذج ، ويمكننا الإشارة هنا إلى ثلاثة نماذج أساسية : ثنائية صوفية وهى مادعا إليها أفلاطون ، وثنائية عقلانية وهى موقف ديكارت ، وثنائية غير ديكارتية ، وهى تلك النظريات الحديثة والمعاصرة التى أخذت من نظرية ديكارت أبرز مواقفها ورفضت منه من المواقف مالها أهداف لاهوتيه . ولابأس من الإشارة إلى نظرية أفلاطون جد الثنائية (١) . أما الثنائيات الأخرى فسوف تحتل جانبا كبيرا من هذا الكتاب. رأى أفلاطون أن النفس الانسانية متميزة عن الجسم بطبيعتها اللامادية ، وهى مصدر حياة الانسان وحركاته وأن وجودها سابق على وجود الجسم فقد كانت تحيا فى عالم آخر قبل أن تهبط فى الجسم ، وحين يموت الانسان تصعد النفس إلى عالمها الأول الذى تتوق إليه ، والنفس

---

(١) لم تبدأ ثنائية النفس والجسم فى الواقع بسقراط وافلاطون وإنما يمكن التماسها من قبل فى حضارة الشرق الأدنى القديم ثم فى التعاليم الاورفيه .

لا الجسم هى الانسان على حقيقته، أما الجسم فليس إلا آلة تستخدمه ، فالإنسان يستخدم يديه وعينيه وجسمه كله ، ومن يستخدم شيئا يختلف عن الشيء الذى يستخدمه ، وإذن فالإنسان ليس مجرد جسم . ولأفلاطون نظرية أخلاقية تقوم على نظريته فى طبيعة النفس ، يوصى فيها بوجوب تدريب الانسان نفسه على مقاومة شهواته الجسدية وميولة الجامحة وحبه للشهرة والسيطرة وأن يصبح العقل رائد السلوك ، فإذا حدث التناسق بين شهوات الجسد وانفعال الشجاعة وأوامر العقل صفت النفس وتجردت من علائق المـادة واتجهت بدافع الحب والشوق إلى العالم الذى كانت تحيا فيه من قبل (١) . ولقد أثّرت الثنائية الأفلاطونية فى كثير من الفلاسفة حول النفس فى العالم الإسلامى مثل معمر بن عبّاد السلمى من المعتزلة وإمام الحرمين من الأشاعرة والفارابى وبن سينا والغزالى من الفلاسفة (٢) وفى العالم المسيحى فى العصر الوسيط مثل أوغسطين وجيوم دوفرنى ، وبعض الفلاسفة المحدثين مثل ديكارت والمتأثرين به. نلاحظ على هؤلاء الثنائيين جميعا أنهم لا يميزون بين النفس والروح وإنما يجعلون دلالتها واحدة نستثنى منهم الغزالى وبن رشد اللدين ميزا بينهما لأهداف دينية وأخلاقية (٣) .

فلاسفة الواحدية هم أيضا نماذج شتى ، يمكننا التمييز بين ثلاثة نماذج من النظريات : واحدية مادية وواحدية الشخص وواحدية محايدة . أما الواحدية

---

(١) Alcibiades, I, 129B – 130C وأيضا :
The Enylopedia of Philosophy, edited by P. Edwards, Vol. IV, p. 141, New York, 1967.

(٢) ابراهيم مدكور : المرجع السابق ص ١٥٦ ـ ١٥٧ .

(٣) محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والاسلام الطبعة الأولى ص ٩٢ ، ١٢٩ ، ١٧٤ ـ ١٧٥ : القاهرة ١٩٤٩ .

المادية فهى التى ترى أن الإنسان ليس إلا جسما ، وأن الحيـــاة الشعورية فى فى الانسان ليست سوى حركات بدنية وتغيرات فسيولوجية فى المخ . وأهم دعاه هذه النظرية من الفلاسفة القدماء ديموقريطس وزينون الرواقى وأبيقور الذين وإن نادوا بثنائية النفس والجسم وإن نادوا نظريات خلقية تنطوى على سمو النفس على الجســم وتفضيل الحكمة والفضيلة على تحصيل اللذائذ العاجلة ، غير أن النفس عندهم من طبيعة مادية . وقد نادى بعض مفكرى الإسلام بموقف شبيه مثل العلاف من المعتزلة والأشعرى والباقلانى من الأشاعره (١) . ومن دعاة الواحدية فى العصر الحديث توماس هــوبز وقد تطور اتجاهه عند كثير من الفلاسفة والعلماء المعاصرين ممن سنأتى على ذكرهم فيما بعد .

وأما واحدية الشخص فإنهـا لاتبـدأ البحث فى مشكلة طبيعـة الانسان بالحديث عن جسم أو عن نفس وإنما تبدأ بالحديث عن الشخص Person وأنه تصور أولى لايمكن تحليله . نعم تبدأ الثنائيات بالحديث عن الانسان شيئا واحدا فى عالم الواقع لايمكن فصل أحد عنصريه عن الآخر لكنهـا ترى إمكان تحليل تصور الإنسان إلى تصورى النفس والجسم ، لكن واحدية الشخص تتصور الانسان كائنا واحداً لايمكن تمييز عنصريه فى الفكر . ولقد اتخذ هذا الموقف صياغة واضحة عند بعض الفلاسفة المعاصرين مثل فتجنشتين وأتباعه ، ممن سنعرض لهم فيما بعد ، لكننا نجد جذور هذا الموقف عند أرسطو وسبنوزا . نعم ، كان أرسطو يتحدث عن النفس والجسم فى الانسان ، لكنه لم يقل أن النفس جوهر مستقل عن الجسم تدخل فيه وتخرج منه ، أو يمكن للنفس أن توجد دون جسم كما رأى كثير من الثنائيين وفى ذلك يقول أرسطو :

---

(١) ابراهيم مدكور : المرجع السابق ص ١٥٦ .

« يحسن تجنب القول أن النفس تتعلم أو تفكر بل قل أن الانسان هو الذى يفعل ذلك بفضل مابه من نفس » ( De Anina, 408 b 13 – 15 ) .

رأى أن الانسان شيء واحد فى الواقع والتصور ، وأن النفس ليست إلا صورة الجسم أى أنها مجرد أداء الجسم لوظائفه أو ليست النفس كيانا واقعيا مستقلا وإنما مجموعة من الاستعدادات أو القدرات مثل الادراك الحسى والتخيل والتذكر والتفكير وما إلى ذلك . ولقد قدم سبنوزا تصورا لواحدية الشخص أكثر وضوحا من أرسطو فقد رأى أنه يمكن النظر إلى الإنسان على أنه شيء مادى بحت كما يمكن النظر إليه على أنه كائن مفكر بحت ، لكن لا تعبر أى من النظرتين تعبيرا دقيقا عن طبيعة الانسان لأنه ليس شيئا ماديا بحتا ولا فكرا خالصا ، وليس مركبا من مادة وفكر ، إنما هو شيء واحد له وجهان: امتداد وفكر ، ومن هذه الجهة فالانسان مثال من عدد لامتناه من الأمثلة التى تعبر عما يسميه سبنوزا الجوهر الواحد وهو « الله أو الطبيعة » .

عرضنا فيما سبق لمعانى كلمتى روح ونفس فى الأديان السماوية وفى نظريات بعض الفلاسفة . والآن نقول أن الباحث فى مشكلتنا يستخدم أيضا كلمة «عقل» ولعل أفلاطون وأرسطو من أوائل الفلاسفة الذين أعطوا للعقل معنى واضحا وهو مجموعة القدرات العقلية العليا من تخيل وتذكر وتجريد وتعميم ومقارنة واستدلال واستنباط وحدس وتأمل ونحو ذلك . وتلك القدرات متميزة من الظواهر النفسية التى تتمثل فى الإحساس والرغبات والانفعالات والعواطف والارادة ونحو ذلك ؛ ولكل من أفلاطون وأرسطو نظريته فى العقل ، هى نظريته فى المعرفة التى تتسق مع نظريته فى الوجــود . ( وللفلاسفة

الاسلاميين نظريات فى العقل تختلف عن نظرياتهم فى النفس، اتخذوها أساسا لنظريات أخرى فى النبوة والسعادة أو الاتصال ، مالا يعنينا هنا أمرها (١) ).

**خاتمة :**

رأينا فيما سبق أن للبحث فى النفس الانسانية جوانب دينيـة وأخلاقية وحيوية ( بيولوجية ) وفلسفية . وسوف نحدد بحثنا فى الجانب الفلسفى من النفس دون الجوانب الثلاثة الأخرى . ونعيد صياغة مشكلتنا بعد تحديدها فيما يلى هل الانسان مجرد جسم أم أن به شيئا آخر ؟ وإذا كان الفرض الأول فهل تقبل حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية التفسير الطبيعى والفسيولوجى ، وأن كان لايمكن تفسير حياتنا النفسية والعقلية تفسيرا تاما بقوانين العلوم التجريبية فكيف نفسرها ؟ وما طبيعتها ؟

ولما كان واضحا أن لكلمات « نفس » و « روح » دلالات دينيةواخلاقية فانا نوثر استخدام كلمة « عقل » مرادفة لها ، لأن ليس لها تلك الدلالات . ولهذا الاستخدام أصوله عند ديكارت الذى كان يوسع من معنى التفكير بحيث يشمل كل الظواهر النفسية والحوادث العقلية ولا يقصره على الاستدلال أو البرهنه أو إدراك المعانى العامة ونحو ذلك ، والعقل والتفكير مرتبطان ، وكثيرا ما كان جون لوك يستخدم العقل مرادفا للنفس والروح ، بل نجـــد هذا الاستخدام للعقل مألوفا فى الفلسفة المعاصره ، فنراها كثيرا ما تتحدث عن الجسم والعقل ، ومشكلة العلاقة بين الجسم والعقل ، وثنائية العقل والمادة ونحو ذلك .

---

(١) ابراهيم مدكور : المرجع السابق ، الفصلان الثانى والثالث .

# مراجع الفصل الأول


ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، جـ١ ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

أحمـــد صبحى : فى علم الكلام ، جـ ١ ، الطبعة الثانية ، الاسكندرية ١٩٧٦ :

محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام، القاهرة١٩٤٩

Descartes, Philosophical Works of Descartes vol. I, translated by E. Haldane and G. R. Ross Cambridge, 1931. Philosphical Writings, trans. by P. Geach and E. Anscombe Nelson, London, 1954.

Edwards, P., (editor), The Encyclopedia of Philosopby, vol. 4, Macmillan, New York, 1967.

Kneale, W., On Having A Mind, London, 1962.

Langer, S., Mind: Au Essay on Human Feeling, vol. I, Johns Hopkins, Baltimore, I967.

Quinton, A., The Nature of Things, Kegan Paul; London, 1973.

Sommers, P., The Biology of Behaviour, Sydeny, 1972.



# الفصل الثانى

## الحياة النفسية وطبيعتها (١)

**مقدمة :**

نعنى بالحياة النفسية مجموعة الظواهر النفسية والحوادث العقلية فى الانسان كالاحساس بألم أو بلذه ، وجدان الحزن أو الغبطة ، والادراك الحسى للاشياء والحوادث الطبيعية من حولنا ، وتذكر الحوادث الماضية، وتخيل أشياء سبق لنا ادراكها أو إبداعها دون أن يكون لها وجود فى الواقع ، والانفعالات والرغبات على اختلاف نماذجها ، والارادة والاختيار ، وحالات الشك والاعتقاد ، وما نقوم به من مقارنة وتعميم وتجريد واستنباط واستقراء وحدس وتنبؤ وما إلى ذلك . ونحاول فى هذا الفصل إن نتساءل عن طبيعة حياتنا النفسية أو العقلية ، أهى من طبيعة مادية أم غير مادية . ونبدأ بالحجج التى يمكن ان تتخذ أساسا للقول بلامادية الحياة العقلية . لدينا حجتان أساسيتان، (ا) ليست الحياة العقلية موضوع ملاحظة حسيه أو تحقيق تجريبى ، (ب) وتقوم الحياة العقلية فى مكان وزمن يختلفان عن المكان والزمن اللذين تقوم فيها الاشياء والحوادث الطبيعية . ونبدأ بالحجة الأولى .

**الطبيعة اللامادية للحياة العقلية :**

الخاصة الأساسية لأى جسم هى أنه شيء ممتد ، أى أن له ابعاداً فى المكان ويتخذ شكلا معينا ، ومن ثم يقبل القسمة إلى اجزاء ، كما يقبـــل القياس ، ويعنى ذلك أن الاجسام تقبل الملاحظات الحسية واجراء التجارب عليها . لكن الحياة العقلية فى الانسان ليست ممتدة فى المكان ولا تقبل تلك الملاحظات

والتجارب . لا يمكنك رؤية فكرة فى عقل شخص آخر ولا رصد ذكرى ، كما لا يمكنك ان تكتشف بالحواس حالة انفعالية أو حالة شك يكابدها انسان[1] .
ولعل هذا هو ما قصد اليه ديكارت حين رأى أن النفس الانسانية متميزة فى طبيعتها تمييزا حاسما عن الجسم أو أى جزء من أجزاء المادة وقد اقام هذا التمييز على القول أن المادة خاصتها الأساسية هى الإمتداد وان النفس خاصتها الاساسية هى الفكر أو الشعور Cogitatio أو thougbt أو pensée (وقد فهم ديكارت الفكر بالمعنى الواسع الذى يضم كل الظواهر النفسية والحوادث العقلية والوعى بها كما سبق القول ) ، وأن ما يفكر لايمكن ان يكون ممتدا ، ولدىّ - من جهة - فكرة واضحة متميزة عن نفسى وهى انى كائن واع شاعر ليس ممتدا ، ولدىّ من جهة أخرى فكرة متميزة عن الجسم وهى انه وجود ممتد فى مكان لا شعور له ، ولذلك فن المؤكد انى فى الحقيقة متميز من جسمى ، ويمكننى أن اوجد بدونه »[2] . ويقول أيضا «... لا شبه إطلاقا - حسبما أرى - بين رعشة المعدة وإرادة تناول الطعام . أو بين الاحساس بشىء يثير فى ألما وخبرة الحزن الناشئة عن هذا الاحساس »[3] . يمكن للطبيب أن يرى ببصره أو بأجهزته تقلصات المعدة لكنه لايمكنه رؤية الإرادة أو الرغبة فى تناول الطعام أو الاحساس بالجوع رؤية حسيه . ويعبر هيوم - وأن إختلف

---

(١) قد يقال انه يمكننا ملاحظة تلك الحالات فى سلوك خارجى وسوف نفرد فصلا خاصا للسلوك والسلوكية فيما بعد .

(٢) Descartes, Meditation VI, p. 190 (Haldane's translation, Qeach's translation, Medi ation VI, pp. 114–115

(٣) Ibid; p. 188 in Haldane's translation; p. 113 Geach's translation.

بمزاجه التجريبي عن المزاج الديكارتي العقلي - عن هذا الموقف الثنائي الحاسم بين النفس والجسم أروع تعبير ، حين رأى إنه لا يمكن تصور الرغبة Passion شيئا ممتدا ، فلا معنى لقولنا « ان رغبة ما طولها ياردة وعرضها قدم وارتفاعها بوصة » ، « ولا يمكنك أن تقول عن فكرة ما أن لها شكلا مربعا أو مستديرا أو مثلثا » ، « ولا يمكن لقاعدة خلقية أن توجد على يمين رغبة أو على يسارها كما لا يمكن لرائحة أو صوت أن تكون مستديرة الشكل أو مربعا » . ولما كان هيوم لا يشك في وجود الحياة العقلية في الانسان على الرغم من أنها لا توجد في مكان ولا تقبل الخصائص المكانية فانه يعلن مبدأ هاما هو أن من الأشياء ما يوجد لكن في غير مكان ويقرر أن أكثر الموجودات إنما توجد على هذا النحو (١) . يبدو واضحا من كل ذلك أن بين الحياة العقلية والحوادث الطبيعية اختلافا أساسيا هو أن الحالات الأولى لا توجد من مكان بما يتضمنه ذلك من خصائص مكانية تقبل التشكل والقياس والملاحظة ، بينما الحوادث الطبيعية توجد في مكان بالضرورة ودائما يصحب ذلك من ملاحظات حسية ومقادير كمية .

ولا يؤيد هذه النظرة اللامادية إلى الحياة العقلية فلاسفة عقليون وتجريبيون فحسب ، وإنما يؤيدها كذلك بعض الفلاسفة الماديين - نقصد أصحاب نظرية الظاهرة الثانوية Epiphenomenalism وأصحاب نظرية التطور الانبثاقي Emergent evolution (٢) . يتحمس أصحاب هاتين النظريتين لنظرية

---

(١) Hume, A Treatise of Humen Nature, pp. 234 — 236, Oxford, 1955.

(٢) تجد موجزا لهاتين النظريتين في الفصل الثامن .

التطور فى علم الأحياء . وهاك خلاصة نظريتهم . كل ما بالكون مادى بحت يخضع لقوانين علوم الطبيعة والكيمياء وعلم وظائف الاعضاء ، والكائنات العضوية أكثر تعقيدا فى تركيبها ووظائف أعضائها من الكائنات اللاعضوية ، وينبثق عن التعقيد خاصة جديدة هى الحياة ، وتتفاوت الكائنات الحية فى درجة تعقيدها ويبلغ التعقيد مداه فى الانسان ، والمخ فى الانسان تركيب معقد من العمليات الفسيولوجية والعصبية ، وينشأ عن تعقيده منبثق جديد emergent هو العقل أو الشعور ، والمقصود بالمنبثق نشأة شىء جديد له خصائص جديدة تختلف عن الخصائص الفسيولوجية والعصبية فى المخ ، ولا يمكن التنبؤ بتلك الخصائص الجديدة من قوانين الأحياء ووظائف الأعضاء ، بل ليس فى متناول تلك العلوم اكتشافها ولا بحثها ، وإنما تكتشفها باستبطان فالحياة العقلية ناشئة فى أساسها من تركيب الجسم وتعقيده ، لكنها لما نشأت اكتسبت خصائص جديدة غريبة على طبيعة الجسم .

خذ حالة الاحساس بالألم مثالا نوضح به موقف النظرية الانبثاقية — اقترب أصبعى من نار مشتعلة رغما عنى ، فاحسست بالألم فابتعد أصبعى عن مصدر النار بحركة لا إرادية . قد يفسر السلوكيون هذا الموقف على أساس المنبه الطبيعى الخارجى وهو النار والاستجابة العصبية فى المخ ماأدت إلى حركة اليد ، لكن أصحاب نظرية الانبثاق يؤكدون عنصرا ثالثا يتوسط المنبه والاستجابة ، هو عنصر الوعى المباشر بالألم والتوجع والمعاناة وهو عنصر نفسى خالص أو حالة عقلية خالصة . نعم ينبثق هذا العنصر عن الحوادث الفسيولوجية فى المخ لكن ملاحظتها وتسجيلها وبحثها والتنبؤ بها يخرج عن نطاق علم وظائف الاعضاء . أننا نعرفها باستبطان . ولئن سألت كيف نشأت هذه الحالة العقلية عن التغيرات الفسيولوجية لكانت الاجابة : لا ندرى ، لكن

عجزنا عن تفسيرها لا يعنى عدم وجود الواقعة (١) .

**اعتراضات وردودها**

قد يقال إن الاحساس بالألم أمر مادى لأنه يقوم فى مكان فإذا جرح أصبعك أو ذراعك أو تألمت فإنه يمكنك الإشارة إلى موضع الألم فى هذا العضو المصاب أو ذاك . أليس ذلك دليلا على أن للإحساس مكانا ؟ ونجيب بأن الموضع الذى يشير إليه المصاب ليس هو الألم وإنما هو المظهر الفسيولوجى للألم وهو الاستجابة العصبية للمنبه الذى أحدث الجرح أو التلف ، لكن لا يمكنك القول أن الألم قائم فى أصبعك أو ذراعك أو فى أى مكان آخر ليس للتوجع أو التألم مكان خاص ، لا فى العضو المصاب ولا حتى فى المخ وإنما يمكنك أن تقول أن التوجع قائم فى الجسم كله أو قائم فى حيث أكون ، فى الحجرة أو فى الترام أو فى الشارع أو فى أى مكان آخر . لكن الحديث عن الجسم كله كمكان لإحساساتى حديث عن معنى ضعيف لمكان الإحساسات لا يهدف إليه المعترض أراد المعترض الحديث عن جزء معين من الجسم كمكان للإحساسات ، لا عن الجسم ككل (٢)

(١) أنظر : The Enyclopedia of Philosophy, Vol I, pp 69–71 ؛ p. 125 ؛ Vol. IV, p. 102 وأيضا

Broad, The Mind and Its Place in Nature, Chs. 6, 14, London, 1925 وأيضا

S Langer, Mind : An Essay on Human Feeling, Vol. I, pp.21-9, London, 1970. وأيضا

K. Campbell, Bodyand Mind, pp 116 - 118, London, 1971.

(٢) قارن : J. Shaffer, Could Mental States Be Brain Processes, Journal of Phliosophy, 1961 : reprinted in Borst (ed.), The Mind – Brain Identity Theory, p 115, London, 1973.

قد يقال إنه أمكننا الآن قياس نسبة الذكاء أو درجة الإنتباه ودرجة التذكر أو النسيان ونحو ذلك . ونجيب إن ما يقاس إنمـــا هو التغيرات الفسيولوجية التى تصاحب تلك العمليـات العقلية . لتلك العمليـات شروط فسيولوجية ضرورية وقد يكون لها نتائج فسيولوجية أيضا، فذلك هو مانقيسه ونرصده، ـ تغير الخلايا الحية فى منطقة معينة فى المخ ، وسرعة حركتها أو بطؤها وسلامة العقد العصبية synapses والخيوط العصبية nerve fibres أو ضعفها ونحو ذلك، ولكل ذلك دلالته عند الفسيولوجى لتحديد نسبة التذكر أو الذكاء الخ . لكن العمليات العقلية ذاتها لاتقبل الملاحظة الحسية ولا المقياس . وإلا لاستطاع الفسيولوجى بأجهزته التكنولوجية أن يقول إن فلانا يتذكر الآن كذا أو يعتقد الآن بكذا . وهذا ما لم يقله أحد . قد يقصد المعترض أن يقول إن العمليات العقلية ليس لهـا من معنى غير التغيرات الفسيولوجية التى تحـدث فى المخ ، نكتفى الآن بالإشارة إلى قول بعض علماء الطب العقلى أن العملية العقلية ليست مساوية فى معناها للتغير الفسيولوجى ذلك لأنه يمكنك وصف إحساساتك أو ذكرياتك دون أن تعرف شيئا عما يدور فى مخك من حوادث فسيولوجية ، ولو كان كل معنى الحالات النفسية والحوادث العقلية أنها عمليات فسيولوجية ، لوجب أن أكون واعيا بعملياتى الفسيولوجية حين اعى حالاتى النفسية ، وليس هذا صحيحا(١) .

لقد كان جون لوك مؤسس الفلسفة التجريبية الانجليزية فى العصر الحديث مهاجما الفلسفة الديكارتية العقلية ومختلفا عنها فى مواقف كثيره ، غير أنه كان

(١) U. T. Place. « Is Consciusnass a Brain Process, » British Journal of Psychology, 1959, reprintedin Chappell (ed.), The Philosoppy of Mind, New Jeresy, 1962

يعتقد بثنائية النفس والجسم ، متأثراً بديكارت ، كما كان يرى لامادية الحياة العقلية فى الإنسان . ورغم ذلك فقد ابدى ارتيابه وشكوكه حول لامادية العقل ، واستند فى ذلك إلى ان للنفس بعض خصائص المادة مثل الوجود فى المكان والزمن . كان يقصد بالوجود الزمنى للنفس إننا نعى بوجودنا نتيجه وعينا بحالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية تتعاقب علينا الواحدة فى أثر الأخرى فى فيضان متصل وتداخل تام . وكان يقصد بالوجود المكانى للنفس ، لا أن لها وضعا مكانيا داخل البدن ، أو أن لها أبعادا ، وإنما توجد النفس حيث يوجد الجسم(١) . ونترك هيوم الذى بلغ بالتجريبية درجات أكثر مما ذهب إليه لوك الرد عليه ، إذ يقول إن وجـود النفس والجسم فى كل واحد لايجعل النفس مكانية مادية وإنما يجعلها وجودا واقعيا . للحياة العقلية وجود واقعى لكن ليست لها خصائص مادية :

**التمييز بين المكان النفسى والمكان الطبيعى :**

حاولنا فى الفقرات السابقة الدفاع عن وجهـة النظر القائلة ان الحالات النفسية والحوادث العقلية متميزة من حالات الجسم وحوادثه وما يجرى فى العالم الطبيعى بوجه عام على أساس أن النوع الأول من الحالات لايوجد فى مكان ولا يقبل الادراك الحسى والبحث التجريبى بينما النوع الثانى يوجد فى مكان ويقبل هذا الادراك والبحث . ننتقل الآن إلى تسجيل موقف نادى به بعض الفلاسفة المعاصرين وبعض علماء فسيولوجيا الاعصاب، يميزون فيه بين نوعين من المكان الزمنى ، المكان ـ الزمنى المدرك Perceptnal space time

---

(١) Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Bk. 2, Ch. 1, Sec. 4; 4. 3. 6.

والمكان ـ الزمنى الطبيعى physical space-time . ونوجز هذا التمييز فيما يلى.

نأخذ الحوادث العقلية أولا ، وأبسطها ما يحدث فى حالة الادراك الحسى . أرى شيئا ماديا أمامى أحصل على يسمى المدرك الحسى Percept (وهو قريب مما سماه لوك بالفكرة) . حين أرى أمامى منضدة مثلا أعى إن لدى مدركا حسيا عنها ، وهو مؤلف من مجموعة معطياتى الحسية ، المعطى الحسى البصرى عن لونها ، وبفضل قوانين الترابط أحصل على معطيات لمسية وسمعية وغيرها . إن بين المدرك الحسى عن المنضدة والمنضدة الخارجية علاقة علّية بلاشك لكن ليسا نفس الشيء . ومدركاتى الحسية خاصة بى Private لايدركها سواى : ما أراه لايراه غيرى ، وما أسمعه لايسمعه غيرى وهكذا . نعم قد يرى شخصان شيئا واحدا ، ويعتبر هذا الشيء منبها للبصر . ولابد من استجابة فسيولوجية . وهنا يكمن الاختلاف . تختلف استجابة كل منهما للمنبه الواحد حسب قرب أحدهما من الشيء وبعد الآخر عنه ، والوضع المكانى الذى نظر منه كلاهما إلى نفس الشيء ، وحسب الوسط العصبى الذى يمر فيه المنبه هو العين والأعصاب المخ . ويمكن أن تطبق خصوصية المدركات الحسية على الذكريات والاحساسات والرغبات وما إلى ذلك . ليس بالحياة العقلية خصوصية فحسب ، وإنما هى أيضا ذاتية الطابع Subjective بمعنى أنها لاتقبل الملاحظة العامة الموضوعية كما أسلفنا القول.

توجد هذه الحوادث العقلية فى مكان لكنه ليس المكان الطبيعى ، وإنما فى مكان خاص تسمية « المكان المدرك » ، ذلك لأن للمدرك الحسى مثلا خصائص مكانية. ما نراه فى مجالنا البصرى مثلا له امتداد وشكل وعلى علاقة مكانية بالأشياء الاخرى فى مجالنا البصرى . افرض إنى أرى نمرا فإن لمدركى الحسى عنه امتدادا وشكلا والخطوط السوداء على ظهره على علاقات مكانية مع الأجزاء الصفراء فيه وأنفه

على علاقة مع ذيله ، وهكذا ، بحيث قد احتفظ بهذه الصورة حين أدير ظهرى للنمر الذى أمامى فى الخارج . خذ الصورة اللاحقة after-inage مثالا آخر . أنها موقف بسيط مألوف خلاصته أنك حين تدخل حجرة مظلمة ثم تنيرها فجأة وتنظر فى الضوء بانتباه شديد ثم تطفىء الضوء فجأة فإنك تلاحظ فى مجالك البصرى بقعة ضوئية صغيرة مستديرة الشكل محيطها أصفر اللون ووسطها برتقالى اللون ، وتستمر بضع ثوان ثم تختفى . لا يمكن أن توجد هذه الصورة اللاحقة فى المكان الطبيعى لأنه لا يراها غيرك ، وهى قائمة فى مجالك البصرى الخاص بك . هذا المكان المدرك خاص بك مثل مدركاتك تماما . وتتعدد الأمكنة المدركة بتعدد الناس . ومايقال عن المكان المدرك يقال عن زمن مدرك : حين تتعاقب علىّ حالاتى الشعورية من إحساس أو إدراك أو انفعال أو إرادة ، أعيها قائمة فى زمن أو ديمومة ، لكنها ليست الزمن الطبيعى لأنى قد أحس بديمومة انفعال غضب أو خوف بسبب ماكابدت من مشاعر حادة أخذت منى طاقة نفسية كبيرة لكن هذه الديمومة النفسية قد تكون استغرقت دقائق قليلة فى حساب الزمن الطبيعى وهكذا .

وهناك معياران نميز بها المكان المدرك من المكان الطبيعى المعيار الأول هو أن المكان المدرك خاص بصاحبه بينما المكان الطبيعى يشترك فى إدراكه كل الناس . المعيار الثانى هو أن المكان المدرك معطى بينما المكان الطبيعى تركيب عقلى أو استدلال ولذلك يسميه بعض العلماء المكان التصورى concepual space . ومعنى المعطى ما أستقبله رغما عنى دون تدخل إرادتى فى استقباله حين افتح عينى على ضوء أمامى أو يدق من حولى ناقوس وتكون حواسى سليمة لاتلف فيها ويكون مصدر الضوء أو الصوت قريبا منى ، فإنى لا محالة رائى الضوء وسامع الصوت . وأنا على يقين من استقبالى للمعطى حين يُعطانى ولا يستطيع أن يشككنى

فى الحصول عليه . أما المكان الطبيعى وهو ما يتحدث عنه علم الطبيعة فى الأرض والسماء فإنه استدلال أصل إليه بمقدمات طويلة يوصلها علم الطبيعة . يمكننا التمييز بين المكان المدرك والمكان الطبيعى بأمثلة . يختلف إحساسى بجسمى عن معرفة العالم الطبيعى أحس جسمى إحساسا مباشرا بطريق معطيات حسية بصرية ولمسية وليس بينى وبينه حائل لكن عالم الطبيعة ينظر إلى جسمى كنظره إلى أى جسم آخر على أنه مؤلف من أجزاء . وكل جزء مؤلف من ذرات تتحرك فى المكان الطبيعى وهكذا .

خذ مثالا آخر : حين أرى نجما فى السماء يحدث لى مدرك حسى عنه . يوجد هذا المدرك بمعنى ما فى رأسى ( للعلاقة العلّية بين التغيرات الفسيولوجية فى المخ الناتجة عن تأثير المنبه الضوئى على العين والنجم ذاته ) ، ومن هذه الجهة يوجد المدرك الحسى فى المكان الطبيعى لأنه موجود فى رأسى ورأسى جزء من جسمى الذى يوجد فى المكان الطبيعى ، لكن المدرك الحسى قائم فى المكان المدرك بمعنى أن ما أراه حين أرى النجم خاص بى، تماما كخصوصية إحساسى بألم فى رأسى .

بعد بيان التغاير بين المكان المدرك والمكان الطبيعى ننتقل إلى أن بينهما علاقات . هيا نتقدم خطوة ونتحدث عن المتصل المكانى الزمنى بدلا من الحديث عن المكان والزمن مستقلا أحدهما عن الآخر ، لأن الفلاسفة على اتساق مع معطيات علم الطبيعة المعاصر ـ لقصد نظرية النسبية . فقول الآن أن العالم الطبيعى يقوم فى نسق مكانى ـ زمنى ، لكن الحالات النفسية والحوادث العقلية تؤلف نسقا مكانيا ـ زمنيا خاصا ، وهذا النسق معطى وليس استدلالا وليست له عمومية الملاحظة الخارجية . وأما العلاقات بين النسقين من المكان الزمنى فهى علاقات علّية وزمنية ، وتعنى بالعلاقات العلية أن للحالات الشعورية شروطها

الفسيولوجية الضرورية فى الجهاز العصبى المركزى أو المخ وحده . حين أرى أمامى شيئا ما فإن مدركى الحسى عنه ناشىء عن موجات ضوئية تخرج من الشيء إلى عينى ثم إلى العصب الضوئى فى فاللحاء المخى ، وأما العلاقات الزمنية فمعناها أن الحوادث الطبيعية ومن بينها مايحدث فى المخ من تغيرات فسيولوجية تحدث فى تعاقب ولها ديمومة زمنية ، وأن حالاتى النفسية وحوادثى العقلية تحدث هى الأخرى فى تعاقب زمنى خاص ولها ديمومة خاصة ، لكن الديمومة الشعورية مصاحبة أو لاحقة للديمومة الطبيعية . لاتوجد الحياة الشعورية فى النسق المكانى الزمنى الطبيعى لأنه لا يمكنك ملاحظتها بالحواس أو بأى ملاحظة عامة . وهنا نقول لا أن الشعور وحالاته توجد فى الرأس بمعنى مكانى ( وإنما بمعنى علّى وزمنى فقط ) ، بل أن العكس هو الصحيح ، وهو أن الرأس والجسم ، كله قائم فى الشعور أو فى مدركاتك الحسية عنه (١) .

---

(١) نادى التمييز بين المكان الزمنى النفسى والطبيعى عدد من الفلاسفة المعاصرين وعدد أساتذة الطب العقلى وأساتذة الفسيولوجيا ويختلفون فيما بينهم فى بعض التفصيلات ، لكن ماسجلناه فى هذه الفقرة خلاصة الخطوط الأساسية التى يتفقون فيها . أنظر :

Broad, Scientifie Thought, ehs. 7 – 13, London, 1923.

Russell, An Outlino of Philosophy, pp. 143 – 7, 252 – 3, London 1927.

Price, « Survival and the Idea of Another World »‘ 1953.

Smythies,«The Representative Theory of Percep'ion».

Kuhlenbeck, The Concept of Consciousness in Neurological Epistemology » والمقالات الثلاثة الأخيرة منشورة فى كتاب :

Snythies, ( ed.), Brain and Mind, Lonon, 1965.



# مراجع الفصل الثانى

Broad, C. D, The Mind and Its Place In Nature, Kegan Paul, London, 1925.

Campbell, K., Body and Mind, Macimllan, London, 1970

Descartes, The Philosophical Works of Descartes, trans. by Haldane and Ross, Cambridge, London, 1931.

Edwaroes, P., (editor), The Encyclopedia of Philosoppy, Vols., 1, 2, 4, 5, N. Y. 1967

Hune, A Treatise of Humen Nature, Oxford, 1888.

Kuhleubeck, « The Concept of Consciousness in Neurological Epistemology », included in Smythies, (ed ), Brain and Mind, Kegan Paul, 1965

Locke, An Essay Concerning Human Understanding, London.

Place, U. T., « Is Conseiousness A Brain Process ? » British Journal of Psychology, 1956.

Price, H., « Survival and The Idea of Another Warld », included in Smythies ( ed, ), Brain and Mind.

Russell, B.,An Outline of Philosophy Allenand Unwin, Lonodn, 1972.

Shaffer, J., «Could Mental States Be Brain Processes ? », Journal of Philosophy, 1961.



# الفصل الثالث

## الحياة النفسية وطبيعتها (٢)

**مقـــدمة :**

أوجزنا فى الفصل السابق حجتين لها وجاهتها دفاعا عن لامادية الحياة العقلية وهما أن الحياة العقلية ليست فى مكان وما ينطوى عليه ذلك من شكل ووزن ومقياس وملاحظة حسية ونحوها ، وأن الحياة العقلية قد توجد فى مكان نفسى خاص يختلف عن المكان الطبيعى الذى توجد فيه الأشياء والحوادث الطبيعية . ننتقل الآن إلى إيجاز بعض الحجج التى تدافع عن مادية الحياة العقلية ومناقشتها وسوف نختار ثلاثة منها : ماتقدمه النظرية السلوكية فى علم النفس التى نشأت فى العشرينات من هذا القرن ، ومايقوله علم السيبرنطيقا Cybernetics الذى ظهرت صورته الواضحة فى الأربعينات ، وما تقدمه نظرية فلسفية معاصرة يسميها أصحابها « النظرية الذاتية » Identity Theory وظهرت فى أواخر الخمسينات وعلى الرغم من أن هذه النظريات تنتمى إلى علوم مختلفة وتتناول موضوعات مختلفة غير أنها تعرض جميعا لموضوع العقل الإنسانى وتلتقى عند نقطة واحدة وهى أن النفس الإنسانية أو العقل الإنسانى ليس إلا تغيرات فسيولوجية معينة فى الجسم ، أو فى المخ بوجه خاص . ويمكن اعتبار تلك النظريات الثلاثة حلقات متصلة متطورة ، تتجنب الثانية أخطاء الأولى وتطورها ، كما تفيد الثالثة من ثغرات الثانية وقصورها وتطورها ( ومن الممكن لباحث آخر أن يختار نظريات ومواقف مختلفة يصور بها الطبيعة المادية للحياة العقلية فى الانسان ) .

**النظرية السلوكية فى علم النفس :**

يجب أن نقدم منذ البدء عددا من النقط التوضيحية . يجب التمييز أولا بين السلوكية السيكولوجية والسلوكية الفلسفية ، والتمييز ثانيـــا بين السلوكية السيكولوجية فى بدء نشأتها على أيدى جون واطسن J. B. Watson (١٨٧٨-١٩٥٨) والسلوكية السيكولوجية المتطورة على أيدى عالم النفس السلوكى المعاصر سكنر B. F. Skinner وغيره . وسوف نؤجل مناقشة السلوكية الفلسفية والسيكولوجية المتطورة لفصل لاحق . يجب التمييز أخيرا فى السلوكية المبكرة بين المنهج والنظرية. المقصود بالسلوكية كمنهج أن نقصر الاهتمام – حين نتناول الظواهر النفسية – على مظاهر السلوك التى تصدر عن الانسان فى البيئة من حوله مما يقبل الملاحظة العامة . أما السلوكية كنظرية فإنها موقف معين من طبيعة العقل الإنسانى مؤداه أن العقل ليس إلا حدوث نماذج من السلوك الظاهر فى البيئة أو السلوك الباطن (التغيرات الفسيولوجية) . داخل الجسم ، مما يكون موضوع ملاحظة عامة (١).

ولهذه السلوكية المبكرة عدة نظريات فى التعلم والتذكر والانفعالات والتفكير. تفسر التعلم بأنه « استجابة مكتسبة » learned reaction ( تمييزا لهـا من الاستجابة اللا إرادية التى تحدث فى الفعل المنعكس الشرطى) والاستجابة المكتسبة استجابة عصبية حركية لمنبهات طبيعية ، أكتسبها بفضل التكرار والتعود ، حيث تثبت تكيفا ناجحا مع البيئة . وهذه النظرية امتداد لنظرية التعلم بفضل المحاولة والخطأ كما رآها علم النفس الحيوانى. والتذكر نوع من العادة . وليس الاحساس

---

(١) أنظر : Shaffer, Philosophy of Mind, Printiee–Hall Inc., New Jeresy, 1968, p. 15.

بالألم سوى سلوك لا إرادى يقوم على قوانين المنبه والاستجابة الآلية. ويعتمد الادراك الحسى على نفس القانون فحين أفتح عينى بطريقة إرادية وأمامى شىء ما فليست الرؤية سوى تنبيه ضوئى يسقط على العين وينتقل بطريقة آلية إلى الأعصاب فالمخ الذى يستجيب بطريقة آلية . وما الخوف أو الغضب مثلا سوى نماذج من السلوك الحركى للجسم من هرب أو صراخ أو اعتداء أو دفاع عن النفس ونحو ذلك. وليس التفكير سوى حركات طفيفة فى أعضاء النطق ( الشفاة واللسان والحبال الصوتية ) . ولقد لاحظ واطسن أن بعض العمليات العقلية كالتذكر أو الصور الحسية images أو الصورة اللاحقة قد تعبر عن ذاتها فى سلوك خارجى ، وحينئذ يفسر تلك العمليات بفضل تغيرات فسيولوجية معينة فى الجهاز العصبى أو فى المخ ، حتى السلوك الظاهر فى البيئة يعبر عن ذاته فى صورة تغيرات فسيولوجية فى الأحشاء والغدد ونبض القلب وتغيرات فى خلايا المخ ونحو ذلك. وإذن فلا معنى للشعور والعقل والحالات النفسية والحوادث العقلية غير تلك التغيرات الفسيولوجية والحركات الظاهرية ، بل يتجنب السلوكيون استخدام تلك الألفاظ والمفاهيم السيكولوجية وينكرونها (١) .

إن المنهج السلوكى مفيد ولا اعتراض عليه ـ نبدأ البحث فى الظواهر النفسية بملاحظة ما يحدث فى الجسم من تغيرات ومحاولة تفسيرها ، فان استطاعت هذه التغيرات تفسير تلك الظواهر تفسيرا تاما ، اكتفينا بهذا المنهج . وإذا لم نستطع حاولنا منهجا آخر ، لكن السلوكيين اعتقدوا بكفاية هذا المنهج مدفوعين إلى ذلك بموقفهم من طبيعة العقل . ولكى نناقش نظريتهم هذه ، علينا مناقشة

---

(١) J. C. Flugel, A Hundred Years of Psycholgy, Pt. 4, Ch. 5, London, 1959.

رفضهم للمنهج الذاتى الاستبطانى ، ومناقشة تصور السلوك ذاته وما إذا كان السلوك يفسر كل حياتنا الشعورية تفسيرا شاملا . لكننا نرجىء مناقشة هذين الموقفين لفصلين قادمين. ويكفينا أن نقدم الشكوك والاعتراضات الثلاثة الآتية:

(١) حاول كثير من علماء النفس المعاصرين للسلوكية المبكرة إقامة الدليل التجريبى على زعم واطسن أن التفكير يتألف من حركات طفيفة فى جهـــاز النطق فلم يجدوا تلك الحركات فى أثناء القيام بعملية التفكير (١) .

(٢) حاول واطسن فى تجاربه على الفأر داخل المتاهة استئصال حواسه واحدة بعد الأخرى فلاحظ أن الفأر لايزال يجرى فى المتاهة كما لو كان له بصر وسمع ، وعلّل خروج الفأر من المتاهة ببقاء الاحساس العضلى الذى يعطى إشارات حسية تمكن الفأر من متابعة الجرى فى الطريق الذى تعلّمه من محاولاته السابقة. لكن قام لاشلى Lashley من أكبر أتباع واطسن بالقضاء على الاحساس العضلى فى الفأر ، وذلك بإزالة المسالك الدموية والعصبية المؤدية إليها فى الحبل الشوكى ، فلاحظ أن الفأر لايزال يجرى فى المتاهة ويتمكن من الخروج منها . ففسر لاشلى ذلك أن الفأر اكتسب نوعا من التوجيه العام orientation نحو الخروج من المتاهة ، أو نوعا من الاستبصار insight . وذلك التفسير أقرب إلى مدرسة الجشتالت ـ المعاصرة له ـ من المدرسة السلوكية التى أقامت نظرياتها على أساس قوانين المنبه والاستجابة فقط . هاجمت مدرسة الجشتالت التفسير السلوكى الآلى البحت للإدراك والتعلم وتحمسوا للقول أن الكائن الحى يدرك الكل قبل الأجزاء سواء فى الادراك أو فى السلوك . (٢)

---

(١) وودورث : مدارس علم النفس المعاصرة ، ترجمة كمال دسوقى ص ١٢٨ ، دار المعارف ، ١٩٤٨ .

(٢) أنظر : Flugel, op. cit., P. 260 وأيضا : وودورث : الكتاب السابق ص ١٤٢ .

(٣) تعتبر معرفة السلوكيين لعلم وظائف الأعضاء مرحلة فجة ساذجة في علمنا بتركيب الجهاز العصبي والمخ بوجه خاص والوظائف التي تؤديها، إذ يرفض علماء وظائف الأعضاء الآن تفسير حوادث الجهاز العصبي والمخ بقوانين المنبه والاستجابة التي تنطوي على انفصال العمليات الفسيولوجية داخل الكائن الحي بعضها عن بعض، ويشرحون لنا الطريقة الدينامية المعقدة التي يؤدي بها المخ الوظائف كما سنرى بعد حين.

**السيبرنطيقا :**

السيبرنطيقا Cybernetics [١] علم حديث يضم مجموعة مترابطة من الدراسات تعاون فيها علماء الهندسة الالكترونية والمناطقة وبعض علماء وظائف الأعضاء؛ ويرجع الفضل في صياغته الدقيقة إلى العالم الرياضي والطبيعي الأمريكي فينر N. Wiener في كتابه **السيبرنطيقا أو التوجيه والتوصيل في الحيوان والآلة (١٩٤٨)** Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine.

وليس اختراع الآلة الحاسبة computer والحاسب الالكتروني electronic c. إلا الثمرات التطبيقية لهذا العلم، وهما قمة التكنولوجيا المعاصرة. يهمنا من هذا العلم الاشارة إلى القضايا الأساسية التي يقررها هذا العلم وما يقوم به الحاسب. إن الحاسب يؤدي عمليات حسابية وجبرية بدقة وسرعة يفوق بها الانسان، يستجيب للمنبهات بسرعة فائقة ويتذكر بوضوح أي يستخدم وينتخب من «مخزن» store يدخل في تركيبه - مايساعده على حل المسائل التي نقدمها إليه، ويبرهن على نظريات رياضية بالغة التعقيد بطريقة آلية عجيبة وبسرعة خاطفة، يمكنه

(٢) الكلمة مشتقة من كلمة يونانية تعني من يدير الآلة ويوجهها Steersman.

تعلم الشطرنج ولعبها ، وقد أمكن اختراع طائرات تحلق فى الجو وتؤدى وظائف معدّة لهــا كالتجسس على مواقع العدو أو إطلاق صواريخ موجّهة ، وذلك بفضل حاسب الكترونى معقد يوجّهها ، وكثيرا جدا من الأعمال التى نلحظها فى الحياة اليومية فى الدول التى بلغت شأوها من الحضارة (١) .

أما المواقف الأساسية التى يقررها السيبرنطيقــا فإنا نوجزها فيما يلى : (١) ليس الجهاز العصبى فى الانسان بعامة والمخ الانسانى بخاصة سوى نموذج من الحاسب الالكترونى ، لأن مختلف الوظائف التى يؤديها والعمليات الكهربية والعصبية التى يقوم بها شبيهه بالوظائف والعمليات التى يقوم بها الحاسب الالكترونى بطريقة آلية بحتة (٢) يمكن تفسير القوانين الأساسية فى علوم الأحياء ووظائف الأعضاء وعلم النفس تفسيرا كاملا بقوانين علوم الطبيعة والميكانيكا والكيمياء ، ويدافع عن هذا الفرض أيضا بعض الفلاسفة المعاصرين وعلى رأسهم كارنب R. Carnap فيما يسميه الرد الفيزيائى Physicalism ، ومؤداه إمكان ردّ قوانين الكيمياء إلى علم الطبيعة ، وقوانين علم الأحياء إلى علم البيكمياء ، فإذا أمكن رد قوانين علمى النفس والاجتماع إلى علم الأحياء ، نكون قد أنجزنا تفسير كل ظواهر العالم الطبيعى والانسان بقوانين العلم الطبيعى ، ومن ثم يمكن رد كل كل قضية عن الحالات النفسية والشعورية فى الانسان إلى مجموعة من قضايا عن الحالات النفسية والشعورية فى الانسان إلى مجموعة من قضايا عن حالات فيزيقية ،

---

(١) أنظر : Encyclopedia of Philosophy, I, P., 162 – 7; II, P. 281 – 2 , V, P. 183,

وأيضا : M. Scriven, « The Mechanical Concept of Mind » , reprinted in Anderson (ed.), Minds and Machines, N. J., 1964.

ورأى كارنب أن قضايا النوع الأول مكافئة ـ بالمعنى المنطقى لقضايا النوع الثانى (١) . (٣) يدل تصميم الحاسب الالكترونى ووظائفه على نجاحه فى التكيف مع البيئة والسلوك الغائى وهما أخص خصائص الكائن الحى (٢) . وإذن يمكن القول أن الحاسب يسلك سلوكا عاقلا كالإنسان مادام يمكنه التذكر والاستدلال والمقارنة وحل المشكلات المعقدة ، وكأنه إنسان آلى ، ولذلك يمكن تفسير العقل والفكر فى الانسان بقوانين العلوم التجريبية ولا حاجة بالانسان إلى عنصر غريب على الجسم مما يسمونه النفس أو الجوهر العاقل ونحو ذلك . (٤) يواجه علماء السيبرنطيقا سؤالا هاما هو ما إذا كان يمكن للآلة أن تفكر ؟ وأول من ألقى السؤال بطريق جاد هو العالم الرياضى والمنطقى الانجليزى تورنج Turing عام ١٩٥٠ ، ورأى أننا لم نصل بعد إلى تصميم آلة مفكرة على نموذج إنسانى تام لكن تصميمها فى المستقبل أمر ممكن . ووضح رأيه بقوله أننا إذا استخدمنا كلمة « آلة » بمعنى مايصنعه إنسان ، إذن فلا معنى للسؤال ما إذا كانت الآلة تفكر ، لأن التفكير مقصور فى استخدامنا اللغوى على الانسان ، ولا يسمح هذا الاستخدام بإسناده إلى الشيء المصنوع ، لكن إذا أمكن صناعة آلة قادرة على على أداء أعمال بالغة التعقيد وتشبه سلوك الانسان الطبيعى فيجب الاعتراف

---

(١) أنظر : Ayer, « Philosophy as Elucidating Concepts » , reprinted in Bobik ( ed. ), The Nature of Philosophical Inquiry, pp. 114 – 115, London, 1970.

(٢) كان وليم جيمس ووليم مكدوجل ينظران إلى الكائن الحى ردا على تشبيهه بالآلة أن به سمتين رئيسيتين تميزه عن الآلة وهما السلوك الغائى الهادف والوعى به ، وتحقيق التكيف الذاتى .

بإمكان الآلة المفكرة (١) .

**اعتراضات علماء وظائف الأعضاء على نتائج السيبرنطيقا :**

(١) لا يوافق بعض عمالقة فسيولوجيا الأعصاب Neurophysiology على تشبيه علماء السيبرنطيقا اللحاء المخي بالحاسب الالكتروني لأنهم يقولون أن كثيرا من وظائف اللحاء المخي في الانسان أكثر تعقيدا مما يؤديه أكثر الحاسبات الالكترونية تطورا ، وأنه لا تصدر خبرات شاعرة عن كل الوظائف التي يؤديها المخ الانساني لكن تصدر هذه الخبرات عن بعض تلك الوظائف ، ولا نزال نجهل الظروف التي تتوفر حين توجد التغيرات العصبية في اللحاء وتؤدي إلى الخبرة الشاعرة . فإذا كان هذا هو مقدار جهلنا بعمل المخ الانساني فلا أساس لتشبيهه بالحاسب الالكتروني (٢) .

(٢) نعم يستطيع الحاسب تذكر حوادث ماضية طبق برنامج موضوع لأنه قادر على خزن معلومات واستخدامها عند الحاجة ، لكن ذكريات الحاسب منفصلة ومنعزله ووحدات الذكريات في الحاسب محصورة في مكان محدد من الجهاز . أما التذكر في الانسان فليس له مكان محدد في المخ ، بل هو عملية جشتالطية دينامية معقدة لا شبه لها بتذكر الحاسب .

(٣) يعترض بعض علماء التشريح على علماء السيبرنطيقا في موقفهم من إمكان تفسير كل أعمال الكائن الحي تفسيرا آليا ، أو رد قوانين علم الأحياء ردا كاملا

---

(١) أنظر A.M.Turing, «Computing Machinery and Intelligence», Mind, 1950; reprinted in Anderson (ed.), op. cit., p. 14

(٢) Eccles, Facing Reality : Philosophical Adventures by a Brain Scientist, pp, 3 - 4, Mew York, 1971.

إلى قوانين علوم الطبيعة . يقولون أولا لا يمكننا التنبؤ بيقين بحوادث المخ فقد يؤدى تركيب تشريحى معين فى المخ وظيفة غير الوظيفة التى أعد لها ، وليس الأمر كذلك فى الحاسب .

ويقول علماء التشريح ثانيا إن الحاسب يقوم حقا بوظائفه بطريقة ديناميه وليست آلية بحتة ، لكن هذه الطريقة تختلف عن الطريقة الديناميه التى يعمل بها المخ الانسانى ، لأن هذا تلعب فى أدائه وظائفه عدد من العناصر الغريبة على تصميم الحاسب : نقصد عنصر الوراثة ودور التطور والتكيف الذاتى الذى ينطوى مثلا على إصلاح ذاتى لعضو تالف ، بينما الحاسب لا ينافس أقل الكائنات الحية تأييدا فى هذا المضمار (١) .

اعتراضات الفلاسفة على نتائج السيبرنطيقا :

(١) يؤدى الحاسب الالكترونى إنجازات عظمى لكن تنقصه الحياة ، ويربط بعض الفلاسفة الوعى والتفكير بالحياة ، ويطبقون منهجا معينا ، هو أننا نصف شيئا ما بصفة إذا كان من الممكن وصفه بسلب تلك الصفة ، والانسان حى ، قضية مقبولة مادام يمكننا القول أن الانسان يموت ، لكن لا معنى للحديث عن آلة حية ، ولا آلة ميتة . لا معنى لوصف الحجر بأنه حى أو ميت . ومن البطلان أن نصف المسطرة الحاسبة slide – rule بالحياة لمجرد أنها تقدم لك مقياسا بالغ الدقة لعمل هندسى أمامك ، أو أن تصف الساعة بالحياة لمجرد أنها محكمة الصنع بالغة الدقة . ليس من المستحيل خلق آلة نصفها بالحياة إذا أمكننا صناعتها من مواد بروتينية ، وحينئذ قد يكون بها حياة ، ولها وعى أو شعور ،

---

(١) Sonnerhoff, Logic of The Living Brain, pp. 12 92-93 London, 1974.

لكن أكثر الحاسبات تطورا حتى الآن مؤلف من أنابيب مفرغة وتوصيلات كهربية ، ولا نتوقع من هذا الترتيب وعيا وحياة . حتى لو أمكن صناعة آلة حية فلن نسميها آلة وإنما نسميها حيوانا من صنع إنسان ، ولم يتم خلق هذا الكائن بعد (١) .

(٢) لانقول عن شيء ما أنه مفكر مالم يكن إنسانا ، فالانسان فى تصوراتنا الطبيعية نموذج الكائن المفكر ، ولذلك فمن الخطأ أن تصف الآلة بالتفكير . نعم تصدر عن الانسان حوادث كثيرة تتم بطريقة آلية لا إرادية ، كما تصدر عن الحاسب أعمال كثيرة تدل على ذكاء ، لكن ليس الانسان مجرد كائن يرى ويتذكر ويحل مسائل ويتغلب على صعوبات ، وإنما به أيضا إرادة ووجدان وآمال ونيات طيبة ونيات خبيثة ، له اعتقادات وشكوك ، نقول أيضا عن الانسان أنه مسئول عن أفعاله وأنه مذنب أو بريء ، ونقول أخيرا أنه يعى مايفعل . لكن لامعنى لاسناد هذه الحالات الشعورية إلى الآلة (٢) .

(٣) ليس للحاسب سمة التفرد الانسانى individuality . يمكنك استخراج أجزاء الآلة جزءا جزءا ثم تعيد تأليفها من جديد وتصبح كما كانت بكل دقة . ويمكنك استبدال أجزاء جديدة بأجزاء قديمة من الآلة ، أو تغيير برامجها أو حرمانها من ذكرياتها وذلك باستبعاد مخزن معلوماتها ، بل يمكنك الحصول

---

(١) Watanabe, Comments on Key Issues, reprintd in S. Hook (ed.), Dimensions of Mind, pp. 134 — 8, Collier Macmillan, London, 1960.

(٢) Abelon, « A.Spade is a Spade, So Mind Your Language, Hook (ed.), op cit, p. 237.

آلتين هما نفس الشيء كما لو كنت أمام نسختين من كتاب واحد . لكن الأمر في الانسان يختلف . نعم يشترك الناس جميعا في الشكل الخارجي للجسم وفي تركيب الجسم من الداخل ، كما يشتركون في أن لديهم جميعا غرائز وانفعالات وعواطف وذكريات الخ . لكن لكل إنسان طريقته المنفردة في إشباع الغريزة والتسامي بها إذا أراده والتعبير عن انفعالاته وعواطفه ، ولكل منا ذكرياته الخاصة ، وطريقته في استجابته للبيئة وأسلوب تفكيره . زد على ذلك أنه لايمكنك استخراج أجزاء جسم شخص ما ثم يظل بعد ذلك إنسانا حيا ، وبالتالي لايمكنك إعادة أجزائه من جديد ثم يصبح بعد ذلك كما كان . لايمكنك سحب ذكريات شخص ما أو أفكاره بطريقة مماثلة لما قد نفعله في الآلة من أخذ بعض أجزائها . نعم يمكن لشخص مريض أن يفقد ذكرياته ، لكنها تعود إليه بطريقة تلقائية إذا ذهب عنه مرضه . ذلك ما نقصده حين نتحدث عن خاصة التفرد التي ينفرد بها الكائن الحي ولا تملكها الآلة . ليست الآلة مهما تعقد تركيبها سوى جهاز تسجيل لأغان مثلا ، يتكلم لكن لايعي ولا يفهم مايقول (١) .

**النظرية الذاتية :**

سميت النظرية Identity Theory كذلك لأنها ترى أن العقل هو هو المخ ، وتسوى بينها ، وأن الحالات النفسية والعمليات العقلية ليست إلا تغيرات فسيولوجية معينة تحدث في الجهاز العصبي المركزي أو حتى في المخ فقط ، وليس العقل أكثر من ذلك . هذه النظرية حديثة العهد إذ بدأت في أواخر الخمسينات

---

(١) أنظر : P. Ziff, « The Feelings of Robots, » Analysis, Vol. XIX, 1959 ; reprinted in Anderson (ed), Minds And Machines, New Jerey, 1964.

من هذا القرن ، لكن الدعوى قديمة نادى بها فلاسفة قدماء مثل ديموقريطس ومحدثون مثل هوبز ، ولعل الجديد فى النظرية المعاصرة أن أصحابها جعلوا أقوالهم متسقة مع التطورات العلمية لعلم وظائف الأعضاء ، وأفادوا من أخطاء السلوكية وثغرات السيبرنطيقا وتجنبوها . وللنظرية جناحان ، جناح معتدل ويمثله فيجل Feigl وأتباعه وهو أول المبشرين بالنظرية فى صورتها المعاصرة . وجناح متطرف ويمثله عدد من أساتذة الفلسفة يسميهم فيجل «الفلاسفة الأوستراليين»(١) وأشهرهم سمارت Smart وبليس Plaec وآرمسترنج Armstrong وكونتن Quinton .

رأت النظرية الذاتية أن التفسير السلوكى لحالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية لايفسر كل تلك الحالات ، لأنه بينما تفسر النظريات السلوكية حالات مثل الإرادة والإنفعال والرغبة، فان حالات وحوادث أخرى مثل الإدراك والتذكر والخيال وتجربة الصورة اللاحقة والأحلام لاتفسر تفسيرا سلوكيا دائما، ولذلك طورت النظرية الذاتية التفسير السلوكى ورأت أن حالاتنا التى قد يصدر عنها سلوك وما لايصدر عنها سلوك يمكن تفسيرها جميعا بأنها ليست إلا تغيرات فسيولوجية معينة فى المخ .

وهنالك نقطة هامة أخرى تختلف النظرية الذاتية فيها عن السلوكية والسيبرنطيقا . وهى أن هاتين النظريتين تنكران استخدام وجود الشعور والحالات النفسية وتفسران كل حياتنا النفسية فى صورة سلوك خارجى وإنجازات يمكن ملاحظتها . كأنها يعتبران أن كل معنى العقل والحياة النفسية هو نماذج

---

(٢) ليسوا جميعا أوستراليى الجنسية وإنما بعضهم انجليز ذهبوا التدريس بجامعات استراليا لفترة من الوقت ثم عادوا ، ويقيم بعضهم الآخر هناك .

السلوك الصادرة عن الجسم الانسانى أو الحاسب فى البيئة أو مايصيب المخ والحاسب من تغيرات عصبية أو كهربية ، ومن ثم يمكن رد كل قضية عن الحياة النفسية والعقلية فى الانسان إلى مجموعة من قضايا عن حالات فيزيائية أو فسيولوجية وأن قضايا النوع الأول مكافئة لقضايا النوع الثانى تكافؤا منطقيا . ذلك هو القول أن بين العقل والمخ ذاتية منطقية ضرورية ، أى أن ليس للعقل من معنى غير مايحدث فى المخ من تغيرات وأن خصائص الحياة العقلية هى ذاتها خصائص الجهاز العصبى المركزى أو المخ وأحداثها . لكن النظرية الذاتية تبدأ بالاعتراف بأن للإنسان وعيا بذاته وإحساسات وإدراكا حسيا وذكريات وانفعالات وعواطف ورغبات وإرادات واختيارا وشكا واعتقادات ونحو ذلك ، وأن هذه الحياة الشعورية فى الانسان مختلفة فى معناها متميزة فى خصائصها عن المخ وأحداثه وتغيراته الكيمائية والفسيولوجية .

يؤكد أصحاب النظرية أن لدينا من الموضوعات ماندركها إدراكا مباشرا ومنها ماندركها بالوصف أى بطريق غير مباشر : ندرك خبراتنا المباشرة وحالاتنا الشعورية وحوادثنا العقلية (ويسميها فيجل raw feels) إدراكا مباشرا . حين أحس ألما فليس من الضرورى أن أقوم بسلوك يعبر عن هذا الاحساس فقد لا أصرخ ولا أهرب ولا أذهب إلى طبيب ـ قد أفعل ذلك وقد لا أفعل ، لكنى أحس ـ أولا وقبل كل شيء ـ بخبرة ألمة أعانيها وأتوجع منها وأشعر بذلك شعورا مباشرا . وذلك اعتراف ضمنى بواقعة الاستبطان ، مما أنكره السلوكيون ومن سار فى اتجاههم . أما الأشياء التى نعرفها بالوصف أو بطريق غير مباشر فالمقصود بها عند أصحاب النظرية الذاتية إنى قد أعبر عن الإدراك المباشر والخبرة الذاتية بعبارة مثل « أحس ألما » أو فى موقف سلوكى معين ، أو حين يصف عالم الفسيولوجيا ماحدث من تغيرات فسيولوجية فى

جهازى العصبى المركزى أو فى المخ (١) .

رفض أصحاب النظرية الذاتية أن يكون بين العقل والمخ هوية منطقية ضرورية ويضعون أسبابا ثلاثة : (ا) يمكننا وصف إحساساتنا أو ذكرياتنا ونحوها دون أن نعرف شيئا عما يدور فى المخ من حوادث فسيولوجية ، ولو كان كل معنى الظواهر النفسية هو كونها عمليات فسيولوجية لوجب أن أكون واعيا بهذه العمليات حين أعى بحالاتى النفسية وليس هذا صحيحا. (ب) يختلف تحقيقنا لقضية عن حالات شعورية عن تحقيقنا لقضية عما يصيب المخ من تغيرات، إذ نحقق القضايا الثانية بالملاحظة والتجربة الحسية ، بينما نحقق القضايا الأولى باستنباطات . (جـ) لا تناقض فى القول أن فلانا يحس ألما لكن لا تحدث لمخه أىّ تغيرات فسيولوجية (٢) .

رفض أصحاب النظرية الذاتية أن الذاتية بين العقل والمخ ذاتية منطقية ضرورية رفضوا القول أن العقل هو المخ فى معناه وخصائصه أو أن يكون العقل هو المخ بالتعريف ـ رفضوا هذه الذاتية ونادوا أن الذاتية التى يتحدثون عنها بين العقل والمخ ذاتية تجريبية حادثة أى أنه على الرغم من اختلاف العقل والمخ فى المعنى والخصائص غير أن مايحدث لنا من حالات نفسية وحوادث عقلية لا ترد إلى جوهر مخالف للبدن مفارق له متميز منه يقال له النفس أو العقل مختف وراء حالاته وحوادثه وإنما حين نريد الإشارة إلى مكان حالاتنا النفسية والعقلية فذلك المكان هو المخ ، وليست تلك الحالات والحوادث غير

---

(١) Feigl, « The Mental and Physical » Minnesota Studies in The Philosophy of Science, Vol 2, p.453, ed. by Feigl, Seriven and Maxwell, Mineapolis, 1958 . وهذه أولى مقالات فيجل التبشير بالنظرية الذاتية.

(٢) Place, « Is Cosciousness a Brain Process, » The British Journal of Psychology, 1956.

تغيرات فسيولوجية معينة فى الجهاز العصبي المركزى أو المخ فقط . يقول فيجل: « النظرية الذاتية التى أريد توضيحها والدفاع عنها تدعو إلى أن حالات الخبرة المباشره التى يعيشها كل إنسان واع ، وما قد نسندها إلى بعض الأنواع العليا من الحيوان هى هى ذات العمليات العصبية فى « الكائن العضوى » (١) .

ما معنى الذاتية التجريبية الحادثة بين العقل والمخ؟ أما أن الذاتية تجريبية فإنها تعنى أنه يمكن تدعيمها بتجارب فسيولوجية أو ملاحظات حسية يمكن إجراؤها، وأما أن الذاتية حادثة فتعنى أنها فرض ليس صادقا دائما وليس كاذبا دائما ، ليس حقيقة منطقية لا تقبل الشك ، كما أنه ليس فرضا متناقضا ، أنه فرض مقبول يبدأ أصحاب النظرية ـ كما قلنا ـ بما سماه ديكارت الواقعة الأساسية وهى أن لنا وعيا بحالات نفسية من انفعال وعاطفة ورغبة وإحساس بألم أو بلذة وحب وكره ، وحوادث عقلية كالإدراك الحسى والتذكر والشك والإعتقاد والاستدلال ونحو ذلك ، ويضيفون واقعة ديكارتية أخرى وهى أن بين تلك الخبرات النفسية والعقليـة والتغيرات الفسيولوجية فى المخ ارتباطا ضروريا . ويقولون أن موقف ديكارت فى الطبيعة اللامادية للنفس وأنها جوهر يمكن أن يفارق الجسم ، وتصدر عنها تلك الحالات الشعورية يقولون أن موقف ديكارت « فرض معقول تماما » Perfectly intelligible hypothesis ، لكن لديهم فرضا معقولا آخر هو أن الحالات النفسية والحوادث العقلية هى ذاتها التغيرات الفسيولوجية فى المخ. نعم تختلف هذه التغيرات والحالات فى طبيعتها ومعناها وخصائصها لكن حين تحدث هذه الحالات النفسية لا تصدر عن جوهر لا مادى فى الجسم وإنما تحدث فى المخ أو تصدر عنه. فرض ديكارت مقبول وفرضهم مقبول ويفضل أصحاب النظرية فرضهم لأنه يتسق مع اعتقادهم أن الكون كله من طبيعة مادية وأن العلم قادر

(١) Feigl, op. cit. P. 446.

على تفسير كل مايبدو أمامنا من ظواهر ومشكلات . (١)

لعل النظرية الذاتيـة تريد أن تقول باختصار أن العقل ليس هو مجرد السلوك ـ كما تقول السلوكية ـ وإنما هو علة السلوك ، لكن العلة هنـــا مادية فسيولوجية وليست جوهرا نفسيا ديكارتيا غريبا على الجسم، فإذا كان يوجد شيء تعتبر عملياتُـه وحوادثُـه علةً للسلوك يكون هذا الشيء هو الجهاز العصبي المركزى أو المخ فقط ، وأن العقل كعلة للسلوك هو المخ ذاته .

يمكـــن توضيح النظرية الذاتية بأمثلة خذ حادثة البرق ورؤيته . ليس البرق إلا إطلاق شحنة كهربية نتيجة انطلاق سحب من بخار الماء فى الجو . لم يحدث هنا شيئان: برق وانطلاق شحنة ، وإنما حدث شيء واحد نصفه وصفا علميا حين نتحدث عن انطلاق الشحنة ونصف نفس الحادثة وصفا عاديا حين نتحدث عن البرق فى الجو . لكن البرق ليس سوى انطلاق تلك الشحنة ونقول أيضا إن رؤية البرق ليست سوى تغير فسيولوجى معين فى العين والأعصاب والمخ نتيجة حدوث البرق مثل الحديث عن الحـالات النفسية والتغيرات الفسيولوجية فى المخ كمثل الحديث عن البرق وإطلاق الشحنة الكهربية ورؤيته. خذ مثلا آخر من المورِّثات ( الجينات Genes ) المورثات هى جزيئـات معينة فى نواة الخلية الحية تسمى DNA (اختصار للمركب الكيماوى Deoxyribonucleic acid ) تحمل الخصائص الوراثية التى تنتقل من فرد إلى آخر بطريق الوراثة ، وتتحكم فى تركيب الكائن الحى ومظاهر سلوكه كان علم الوراثة يضع المورثات من قبل فرضا أو مصادرة لتفسير انتقال الصفات الوراثية ، لـكن هذا الفرض أصبح الآن حقيقة علمية تقبل الملاحظة التجريبية. لعلنا نكتشف يوما ما ـ عند المتطرفين من أصحاب النظرية الذاتية ـ أن العمليات العقلية تقبل الملاحظـة الفسيولوجية المباشرة ، كالمورثات التى أصبحت كذلك بعد أن كانت مجرد فرض.

(١) Place, op. cit P. 102.

ويصمم سمارت هذا الموقف ليقول ان الحالات الشعوريه مختلفة فى معناها وخصائصها عن العمليات الفسيولوجية فى المخ ، لكن حين أقول إن لدى حالة شعورية معينة فانى اتحدث فى الواقع عن حدوث حادثه فسيولوجية فى المخ . وبطبيعة الحال ، ليست كل الحوادث الفسيولوجية فى المخ حالات شعورية ، فبعضها حالات شعورية وبعضها الآخر ليس كذلك ونميز العمليات الفسيولوجية التى تكون ايضا حالات شعوريه حين أكون فى موقف ينطوى على خبرة نفسية معينه وأقول إن لدى احساسا معينة أو إدراكا أو إنفعالا وما إلى ذلك (١) .

وثمة نقطة أخيرة نستكمل بها عرضنا الموجز للنظرية الذاتية ، وهى أن أصحاب النظرية يعترفون أن معرفتنا الفسيولوجية الحاضرة للمخ وللجهاز المخى بوجه خاص قاصره ، يعترفون أننا لم نكتشف بعد العملية الفسيولوجية المعينه التى نقول أنها هى الاحساس بالألم مثلا ، والعمليه الأخرى التى نقول انها حالة تذكر والعملية الثالثة التى نقول أنها إرادة أو انفعال وما إلى ذلك . وينشأ من هذا الاعتراف بقصور معرفتنا الفسيولوجية الحاضرة موقف يميز الجناح المتطرف من أصحاب النظرية . ورأى فيجل ممثل الجناح المعتدل أن هذا القصور أمر طبيعى لا يمكن تجنبه ولا التغلب عليه باكتشافات ممكنه قادمة ، ذلك لأن للعلوم التجريبية كلها حدودا لا تتعداها وليس من شأنها تناول الحياة الشعورية التى لها خصائصها اللامادية كما سبق القول . ولذلك يذهب فيجل إلى احدى صور نظرية التطور الانبثاقى ، ومؤداها أن بالحالات النفسية والحوادث

(١) Smart, « Sensations and Brain Processes, » Philosophical Review, 1959, reprinted in Chappell ( ed. ), The Philosophy of Mind, p. 160 -171, Printice-Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1962.

وعقلية عنصرا نفسيا خالصا غير مجرد المنبه الطبيعى والاستجابة العصبية التى قد يتبعها سلوك ، وغير مجرد التغيرات الفسيولوجية فى المخ - ومثل على هذا العنصر النفسى الخالص هو التوجع أو التألم hurtfulness فى حالة الاحساس بالالم مثلا ، أو الاغتباط فى حالة رغبـه تحققت ، أو الرضا حين أصل إلى إلى هدف بذلت جهدا متصل الحلقات فى سبيل الوصول إليه ، وهكذا . هـذه الحالات النفسية تنبثق عن الحوادث الفسيولوجية فى المخ لكن بها عنصرا غير مادى لاسبيل لعلم وظائف الاعصاء إلى تناولها ، وإنما نكتشفه باستبطان وهذا منهج ضرورى لادراك خبراتى المباشره ، ولا تجارب حسيه تكتشفها (١).

أما الجناح المتطرف من النظرية الذاتية فانهم - انطلاقا من اعتقادهم الراسخ بان كل ما بالكون مادى فى طبيعته ولا يوجد شىء غير مادى واعتقادهم ان العلم التجريبى يجب أن يكون قادرا على تفسير كل الظواهر الطبيعية ومشكلات الانسان - يأملون فى تقدم معرفتنا الفسيولوجية فى المستقبل ، وحينئذ يمكننا اكتشاف كل العملية الفسيولوجية ، تلك التى نسميها الآن حالات نفسية وعقلية، متميز أحداها عن سواها . بل حين يعترف الجناح المتطرف من هذه النظرية بحاجتهم للتقارير الاستبطانية للكشف عن حالاتنا الشعورية يقولون إن حاجتنا للاستبطان موقته ريثما تتقدم معرفتنا الفسيولوجية، فقد تصبح الملاحظات الحسيه التى

---

(١) قارن : R. Bernstein, « The Challenge of Scientific Materialism », International Philosophical Quarterly, 1968, repsinted in Rosenthal (ed.), Materialism and the Mind – Body Problem, pp. 205 – 7, Englewood Cliffs, N. J., 1971

وأيضا K. Campbell, Body and Mind, pp. 116–7, London, 1971

مؤلف هذا الكتاب أوسترالى الجنسية وأستاذ فى جامعة سيدنى لكنه يتبع مدرسة فيجل.

يقوم بها علماء وظائف الاعضاء كافية لتفسير كل ظواهرنا النفسية . لكن النقاد واجهوا سمارت عميد الجناح المتطرف بموقف معين : افتراض وجود تقرير استنباطى باحساس ببرودة مثلا وتقرير آخر فسيولوجى وليكن ترمومترا يسجل درجة حرارة الحجرة ويسجل درجة عالية من الدفء ، فأيهما نصدق ؟ اعترف سمارت أمام هذا الموقف ان تقرير الترمومتر لن يشككنى فى احساسى بالبرودة ومن ثم فالتقدم الفسيولوجى لايغنى عن صدق التقرير الاستنباطى الأمين (١) .

**مناقشة النظرية الذاتية :**

١ - تعتمد النظرية الذاتية على افتراضين - أكثر شبها باعتقادين منها بموقفين فلسفيين - وهما الفلسفة المادية والثقة المطلقة بالعلم التجريبى: إنهما الاعتقاد بأن كل ما بالكون يمكن تفسيره تفسيرا ماديا ولا يوجد شيء غير مادى فى طبيعته، والاعتقاد بأن العلم التجريبى قادر على تفسير كل ظواهر الكون وحياة الانسان. فإذا كنا نستطيع تفسير ظواهر الكون وحياة الانسان تفسيرا شاملا كاملا فى إطار الفلسفة المادية وفى حدود العلوم التجريبية فانه يكون لهذين الاعتقادين أساس متين . لكنا رأينا أن الجناح المعتدل من أصحاب النظرية الذاتية أدرك أن الفلسفة المادية والعلم التجريبى لا يعطيانا تفسيرا شاملا لكل ظواهر الكون والانسان ، وفيما يختص بالإنسان فقد اتجهوا نحو نظرية التطور الانبثاقى لأنهم رأوا أن بالحياة الشعورية والعقلية فى الانسان عنصرا نفسيا خالصا لا يمكن تناوله تناولا تجريبيا بحتـــا ، ولا يتفق هذا الموقف الانبثاقى على أى حال

(١) Smart, « Brain Processes and Incorrigibility », in Borst (ed.), The Mind-Brain Identity Theory, pp 106-9, London, 1973.

والاعتقاد بالتفسير المادى الشامل . ومن جهة أخرى ، نجد الجناح المتطرف من أصحاب النظرية الذاتية حين وجدوا أنه لا يمكن تقديم تفسير شامل للحياة النفسية والعقلية فى الانسان فى إطار الفلسفة المادية البحتة لم يتراجعوا عن اعتقادهم الراسخ بالمادية الشاملة وإنما لجأوا إلى الأمل فى المستقبل أن يأتى متسقا مع اعتقادهم ولا تقوم نظرية على مجرد أمل فى المستقبل ومن الشواهد على أن الجناح المتطرف وجد فى الحياة العقلية شذوذا على التفسير المادى البحت أنهم يقررون أن معنى الحياة العقلية والنفسية وخصائصها تختلف عن خصائص الحالات البدنية والتغيرات الفسيولوجية ، كما يقررون حاجتهم إلى الاستبطان وهو منهج مباين للملاحظات الحسية والتجارب الجزئية .

٢ ـ رأى أصحاب النظرية الذاتية ـ المعتدلون منهم والمتطرفون ـ أن الذاتية بين العقل والمخ أو بين الحالات الشعورية والحوادث الفسيولوجية ذاتية تجريبية حادثة أى افتراض أن الحالات الشعورية هى هى ما يحدث فى الجهاز العصبى المركزى أو حتى فى المخ فقط من تغيرات فسيولوجية ويشكون من عجزهم عن العثور على معيار يحسم الخلاف بين موقفهم ومواقف الفلاسفة الثنائيين . لقد اتفق أصحاب النظرية الذاتية مع ديكارت فى واقعية الحياة الشعورية وأن لها خصائصها وطرق تحقيقها المخالفة لخصائص الجسم وتغيراته وطرق تحقيقها ، فبينما رأى ديكارت أن الظواهر النفسية والحوادث العقلية تنبع عن جوهر نفسى لامادى مفارق للجسم ، إذا بالنظرية الذاتية ترى أن تلك الظواهر والحوادث تصدر عن الجسم وليست غير تغيراته معينة فى المخ أو حتى من اللحاء فقد اعترف أصحاب النظرية أن فرض ديكارت مقبول وفرضهم مقبول وأرادوا أن يحسموا خلافهم مع ديكارت بتجربة حاسمة تقرر ما إذا كان التغيرات الفسيولوجية فى المخ هى هى ذات الحالات النفسية أم أنهما

مجرد شروط لاحداث تلك الحالات والتى تظل بعد ذلك مختلفة فى طبيعتها عن تلك التغيرات فلم يجدوا تلك التجربة الحاسمة . لكن النقاد اكتشفوا هذا المعيار ثم هاجموه . رأى هؤلاء النقاد أن الشرط الضرورى للحديث عن الذاتية التجريبية عن شيئين هو حدوثهما فى زمن واحد ومكان واحد ولقد رفضوا أن يكون لحالاتنا النفسية مكان بحجج شبيهة بما قدمناه فى الفصل السابق (١)

خذ المعية فى الزمن تحدث أى عملية فسيولوجية فى زمن محدد بالتأكيد، ويمكننا التحقق من ذلك بتسجيل زمن حدوث حادثة كهربية أو تغيرات كيميائية معينة داخل المخ ، لكن هل يمكننا التحقق بطريق تجريبى مماثل من حدوث إحساس بألم أو تذكر حادثة ماضية أو تخيل منظر معين فى نفس لحظة حدوث العملية الفسيولوجية؟ من المستحيل أن نقرر بتجربة أن الحادثتين النفسية والفسيولوجية حدثتا فى لحظة واحدة . كل ما يمكننا التحقق منه هو ارتباط حادثة فسيولوجية بحادثة عقلية تتابعتا فى الزمن . يمكنك تسجيل زمن حدوث حادثة فسيولوجية وقت وقوعها بطريق تجريبى ، لكن لا يمكنك معرفة زمن حدوث حالة تذكر مثلا بملاحظة تجريبية خارجية فليس من طبيعة الحالة العقلية أن تقبل الرؤية أو السمع أو اللمس . إن السبيل الوحيد لمعرفتنا زمن حدوث أى حالة عقلية فى شخص ما هو أن يقول لنا صاحبها عما حدث له ومن ثم نعود إلى الواقعة الأساسية وهى أن بين الحوادث العقلية والحوادث الفسيولوجية مجرد ارتباط فى الزمن دون تقرير أن النوعين من الحوادث حدثا فى نفس اللحظة . أعرف أنا لحظة مكابدتى لحالة نفسية لكنى لا أعرف عن تغيراتى الفسيولوجية شيئا، وأنت تعرف تغيراتى الفسيولوجية لكنك لا تعرف مستقلا عنى ما يدور فى نفسى من حالات(٢).

---

(١) أنظر الفصل الثانى .

(٢) أنظر : J. Shaffer, Philosophy of Mind, p. 47, New Jeresy, 1968.

**خاتمة :**

حاولنا فى الواقع أن ندعم فى هذا الفصل موقفا معينا نوجزه فيما يلى .

١ ـ أن الحياة النفسية أو الحالات الشعورية أو الحياة العقلية فى الانسان ( وكلها عبارات مترادفة حسب صياغتنا لمشكلة طبيعة النفس فى الفصل الأول ) ليست ممتدة فى مكان ، بكل ماينطوى عليه الامتداد المكانى من تصورات : اتخاذ شكل معين ، وما له وزن وحجم وإمكان القسمة إلى أجزاء ، وإمكان المقياس، وقبول الملاحظة الحسية أو التجربة . فان عنصر التوجع أو التألم المتضمن فى فى الإحساس بالألم مثلا ليس له موضع معين محدد فى الجسم ، والأمر كذلك فى حالات السرور الناتج عن إشباع رغبة أو عاطفة ، والشعور بالرضا من تحقيق هدف أو القلق من العجز عن تحقيقه ـ كل ذلك لايرى ولا يسمع ولايوزن ولايقاس. ولا يمكنك ملاحظة الذكريات وصور الخيال برؤية حسية ورصدها وتحديد مضمونها ، وما إلى ذلك .

ويبدو أن هنالك إجماعا على هذه الخاصة اللامكانية للحياة الشعورية إذ لايدعو إليها الفلاسفة العقليون أو المثاليون من أمثال أفلاطون وديكارت فقط وإنما يدعو إليها أيضا فلاسفة تجريبيون من أمثال لوك وهيوم ، وفلاسفة طبيعيون مثل صمويل الكسندر وبرود وفيجل وغيرهم . حين يدعو الطبيعيون إلى أن الانسان كائن حى طبيعى يمكن تفسير الحياة والعقل فيه بقوانين الأحياء وعلم وظائف الأعضاء يرون أن الحياة الشعورية المنبثقة عن تعقيد تركيب جسمه ووظائف أعضائه إنما لها خصائص تخرج عن نطاق بحث تلك العلوم التجريبية .

٢ ـ يمكن القول أن للحالات النفسية والحوادث العقلية فى الانسان مكانها

النفسى الخاص وهو متميز من المكان الطبيعى الذى توجد فيه الأشياء المادية والحوادث الطبيعية. فلكل شخص منا مجاله البصرى الخاص ، وصوره الخيالية وأحلامه مما لها أبعاد مكانية لكن لايراها سواه . وماذا عن الزمن ؟ يمكن القول أن الحياة الشعورية تقوم فى زمن طبيعى وزمن نفسى معا . تقوم فى زمن طبيعى لأنها سيل متصل متعاقب من أحداث وحالات ، وتقوم فى زمن نفسى أو ديمومة نفسية بمعنى أن الإحساس بديمومة حالة نفسية عنيفة حادة مثل قلق أو تردد أو اغتباط الخ قد يختلف عن ديمومه الزمن الطبيعى إن الحديث عن تمييز بين مكان طبيعى ونفسى وزمن طبيعى ونفسى تمييز يقول به الفلاسفة المهتمون بنظرية المعرفة لكن العلماء والفلاسفة الذين لايهتمون بتلك النظرية يتجاهلون هذا التمييز أو يرفضونه . ولا نعلق أهمية كبرى على هذا التمييز ، لأن رفض التمييز لن يغير من الحقيقة الثابتة وهى أن حياتنا الشعورية لاتقوم فى مكان طبيعى وإن كانت توجد فى زمن طبيعى ، ووجود حياتنا الشعورية فى زمن لايجعلها من طبيعة مادية وإنما يؤكد فقط واقعيتها ، كما قال هيوم .

٣ - على الرغم من أن الحياة الشعورية تتميز من المادة بوجه عام ومن الجسم الانسانى بوجه خاص - بخاصيتها اللامكانية ، غير أنها لاتقوم فى فراغ وإنما الصلات والروابط بين الحياة الشعورية وتغيرات الجسم ضرورية . للحياة الشعورية شروط فسيولوجية ضرورية أى أن بعض مايعترى الجسم من تغيرات شرط ضرورى لقيام الحياة النفسية والعقلية فى الانسان ، أو على الأقل توجد علاقة ترابط وتلازم فى الوقوع بين الحالات الشعورية وبعض التغيرات الفسيولوجية . سواء كانت العلاقة علاقة علية أم علاقة ترابط فان العلاقة بينهما واقعة أساسية يسلم بها كل الفلاسفة ويسبقون العلماء بتقريرها.

٤ - يأتى الاعتراض الأساسى على لامكانية الحياة الشعورية من جانب

اولئك الذين الفلاسفه وعلماء وظائف الأعضاء الذين ترون ان تلك الحياة تنبع من جزء معين محدد من الجسم ، هيا نتجاهل الآراء القديمة ونهتم بما يقوله المعاصرون من الفلاسفة وعلماء وظائف الأعضاء قالوا انه الجهاز العصبى المركزى أو المخ وحده ، أوحتى لحاء المخ فقط، يقصدون أن ما نسميه الحالات النفسية والحوادث العقليه ليس إلا ما يحدث فى المخ أو فى اللحاء المخى - بوجه خاص - من تغيرات فسيولوجية ، وذلك معناه ان حياتنا الشعورية موجودة فى مكان ، وأن هناك « هوية تجريبية » حادثه بين حالات النفس وتغيرات المخ . لكن بينما يمكننا ملاحظة التغيرات الفسيولوجية فى المخ ورصدها وتحليلها تحليلا كيمائيا أو حيويا أو كهربيا ، لايمكننا اجراء ذلك على الحوادث العقلية ، كما سبق القول . أضف إلى ذلك أن علماء الطب العقلى الذين يعلنون ان الحياة الشعورية هى هى التغيرات الفسيولوجية فى المخ يقولون أيضا إن خصائص الحياة الشعورية تختلف عما يحدث فى المخ ، ويدلون بثلاث نقط كأساس لهذا الاختلاف :

( ا )لو كان كل معنى الحياة الشعورية هى تلك التغيرات المخيه لكنت اعى بهذه الأخيرة حين اعى بحالاتى الشعورية ، وليس هذا صحيحا . (ب) منهج التحقيق مختلف إذ اعى حالاتى الشعورية ، ( ب ) منهج التحقيق مختلف إذ اعى حالاتى النفسية باستبطان بينما أعرف تغيرات المخ بملاحظة حسيه . (ج) لا تناقض فى القول أن فلانا يحس الما والقول أنه لاتحدث لمخه أى تغيرات فسيولوجيه .

٥ - لابد من استطلاع رأى علماء وظائف الاعضاء فى القضية . لايوافقون الفلاسفة الذين يسوون بين الحالات الشعورية والتغيرات الفسيولوجية فى

المخ ، بل لا يوافقون علماء السيبر نطيقا على قولهم إن المخ الإنسانى ليس إلا حاسبا الكترونيا معقدا . ويتقدم علماء وظائف الأعضاء بالنقط التالية .

(ا) تؤلف الحالات الشعورية فى الإنسان مقولة تختلف تمام الإختلاف عن [ كل ما هو مادى ولا يمكن رد المقوله الأولى إلى الثانية ، كما لا يمكن تفسير الخبرات النفسية تفسيرا علميا تجريبيا ، والموضوعية التى يحلم بها بعض المفكرين فى هذا المجال موضوعية زائفة(١) (ب) إذا دلنا الخصائص التشريحية لجزء من المخ على أنه سوف يقوم بإحدى ثلاث حوادث فسيولوجية وإذا كان يجب علينا البحث فى الظروف التى ترجح قيامه بإحداها دون الأخرى ، فانا نجد أن المخ يستطيع أداء الحوادث الثلاثة بنسب مختلفة طبقا للظروف القائمة فى كل جسم ككل ، وذلك دليل على الوظيفة العضوية والتكامل فى المخ ، لا آلية المنبه والإستجابة التى يدعيها السلوكيون (ج) لا يمكننا التنبؤ بالدقة المحددة التى سوف يقوم بها المخ فى لحظة ما ، فإذا عرفنا مثلا أن جزءا معينا من المخ يقوم بوظيفة محدده حسب تركيبه المعين فانا نجد أنه قد يؤدى وظائف أخرى ، كما أننا قد نجد ايضا أن تؤدى عدة أجزاء مختلفة من المخ بوظيفة ليس من شأن تركيبها التشريحى أن تؤديه ، وليس كذلك الحاسب الالكترونى الذى يمكن التنبؤ بكل حوادثه لأنه يؤدى وظائفه حسب برنامج موضوع (٢) . (د) قد يؤدى الحاسب انجازاته بطريقة ديناميه لكنه يختلف عن الطريقة الديناميية التى يعمل بها المخ الإنسانى لأن المخ تلعب فى اداته وظائفه عدد من العناصر الغريبة على تصميم الحاسب مثل العناصر الوراثية ودور التطور والتكيف الذاتى

---

(١) Sommerloff, Logic of The Living Brain, pp. 60,66, London 1974.

(٢) Ibid., P. 13

والإبداع . (هـ) يصادرون على أن بعض الحوادث الفسيولوجية البالغة التعقيد التى تصدر عن اللحاء تؤدى إلى حالات شعورية ، لكنهم يعلمون أنهم لازالوا يجهلون الظروف المحددة التى تنشأ فى ظلها نماذج العمليات العصبية التى تؤدى إلى العمليات الشعورية بل يعلمون أنهم لازالوا يجهلون الطريقة التى بها يعمل بها الجهاز العصبى ككل ، وتشترك فيها عشرات الملايين من الخلايا العصبية وتتم فى اللحاء حين تحدث خبرة شاعرة معقدة كالتذكر أو الاختيار .

نوجز كل ما سلف بقولنا أن الحالات النفسية والحوادث العقلية فى الإنسان لاتوجد فى مكان طبيعى وإن كانت توجد فى زمن طبيعى . ويتفرع عن خاصتها اللامكانية خصائص أخرى كثيرة ليس من مجال العلم التجريبى تناولها . وعلى الرغم من تميز الحياة الشعورية عن أعضاء البدن وما يحدث به من تغيرات فإن تلك الحياة مرتبطة اتم ارتباط ببعض تلك التغيرات الفسيولوجية.

# مراجع الفصل الثالث

وودورث : مدارس علم النفس المعاصرة : ترجمة كمال دسوقي ، القاهرة ١٩٤٨

Abelson, R., « Aspade Is a Spade, So Mind your Langnage, » included in S. Hook (ed.), Dimensions of Mind, Macmillan, 1960.

Ayer, A. J., « Philosophy as Elucidating Concepts », reprinted Bobik(ed.), The Nature of Philosophi cal Inguiry, Notre-Dame, Indiana, 1970.

Bernstein, R., « The Challenge of Scientific Materialism », Inter national Philosophical Quarterly, 1968.

Eccles, J. C., Facing Reality : Philosophical Adventures By A Brain Scientist, Springer - Verlag, New York, 1971.

Feigl, H., « The Mental and the Physical » Minnesota Studies in The Philosophy of Science, II, Minnesota, 1958, The Mind-Body Probeim in The Development of Logical Enpiricism, Readings in The Philosophy of Science, ed. by Feigl and Brodbeck, N. Y. 1953.

Flugel, J.C., A Hurdred Years of Psychology, 2nd ed., London, 1951.

Place, U.,T. "IsConseioesness a Brain Process ?", British Journal of Psychology, 1956.

Seriven, M , "The Mechanical Concept of Mind", in Anderson (ed.) Minds and Maohines, New, Jeresy, 1964.

Shaffer, J., Philosophy of Mind, N. J., 1968

Smart, "Sensations and Brain Processes", Philosophical Review, 1959.

Smart, "Brain Processes and Incorrigibility", in Borst (ed.); The Mind-Brain Identity Theory London, 1973.

Sommerhoff, G.,Logic of The Living Brain, John Wiley,London 1974.

Turing, A. M., "Computing Machinery and Intelligence", Mind 1950.

Watanabe, "Comments on Key Issues," in Hook (ed.), Dimensions of Mind.

Ziff, P., "The Feelings of Robots", Analysis, 1959.

# الفصل الرابع

# النفس والجوهر

**الحاجة الى جوهر :**

وضحنا فى الفصل السابق أن الحياة النفسية والعقلية فى الإنسان حقيقة واقعة ؛ لم ينازع فيلسوف – مها كان اتجاهه الفلسفى – فى أن بالانسان ظواهر نفسية وحالات نفسية وحوادث عقلية ، وإنما يختلف الفلاسفة فى طبيعتها أهى من طبيعة مادية أو لا ماديه ، ودافع الفصل السابق عن وجهة النظر الثانية . نثير فى هذا الفصل موضوع ما إذا كانت تلك الحياة الشعورية فى الإنسان محتاجة إلى ما يسميه بعض الفلاسفة «بالجوهر» رأى بعض الفلاسفة أن الحالات النفسية والحوادث العقليه محتاجه بالضرورة إلى جوهر وان ما نسميه النفس أو العقل هو هذا الجوهر(١) ، وأنكر البعض الآخر وجود هذا الجوهر . ويوضح فلاسفة الجوهر موقفهم بقولهم (١) إن الحالات النفسية محتاجة إلى شىء يقومها فلا معنى لتفكير من غير كائن مفكر ، ولا تذكر بدون إنسان يتذكر وهكذا ، وهذا الذى تستند إليه تلك الحالات هو الجوهر ، (ب) أن الجوهر بمثابة علة تصدر عنها تلك الحياة العقلية ويقوم ذلك على جعل العلية مبدأ لا يمكن إنكاره ، نلاحظ أن بعض فلاسفة الجوهر يضيفون إلى المعنيين السابقين للجوهر معنى آخر : (جـ) أن الجوهر هو المبدأ الذى يربط الحالات النفسية

---

(١) نستخدم النفس والعقل هنا لفظين مترادفين ، وهما كذلك فى استخدام الفلاسفة المحدثين والمعاصرين ويعنون بهما ذلك الجانب الذى بالإنسان غير بدنه . بينما النفس والعقل متميزان فى المعنى فى الأديان والفلسفات الدينية .

والحوادث العقلية فى تعددها وكثرتها وتميزها وتداخلها ويوحد بينها وإلا لانستطيع القول إن خبراتى المختلفة المتميزه فى أوقات مختلفة إنما تنتمى إلى شخص واحد . ونفضل أن نعزل هذا المعنى للجوهر عن المعانى السابقة ونربطه بتصور « وحدة النفس » وهو موضوع الفصل التالى .

والفلاسفة الذين يرون النفس الانسانية جوهرا بالمعانى السابقة أو ببعضها كثيرون ابرزهم أفلاطون وديكارت ولوك وبركلى وليبنتز . ولقد أنكر جوهرية النفس الإنسانية فلاسفة كثيرون ، ولعل مالبرانش أول هؤلاء من الفلاسفة العقليين وهيوم من الفلاسفة التجريبيين ، ويكاد يتفق أغلب الفلاسفة المعاصرين الذين يهتمون بمشكلة النفس أو العقل مع هيوم فى إنكاره للجوهر النفسى وسوف نشير إلى مواقف هؤلاء فى فتره قادمة من هذا الفصل .

**المصدر اللغوى لتصور الجوهر :**

« الجوهر » Substance مصطلح فلسفى ، وقبل أن نوجز معناه عند الفلاسفة ، نلاحظ أن تلك المعانى ترتبط بطريقة استخدامنا لبعض الالفاظ والعبارات ، ونقدم الملاحظات التالية .

( ا ) نقول فى وقت ما إن فلانا يمشى ، وفى وقت آخر إن نفس الشخص يتحدث ، أو يعمل أو يجرى ... الخ ، ونقصد أن تلك الحوادث المختلفة المتباينة إنما تنتمى إلى شخص واحد لا تتغير هويته وسط ما يوصف به من أحداث متباينه . ولقد كانت هذه الطريقة فى الحديث مصدر أحد معانى الجوهر عند الفلاسفة وهو أنه الموضوع الثابت للتغير أو أن الجوهر هو الشىء الواحد الثابت الذى تتبدل عليه مختلف الصفات.

(ب) الصفة دائما فى حاجة إلى موصوف ، وإلا لامعنى لاستخدام الصفه ،

الحركة فى حاجة إلى شىء يتحرك والحمرة فى حاجة إلى شىء يكون أحمر اللون لتبدو هذه الحمرة لنا فى الادراك ، والتفكير فى حاجة إلى كائن مفكر وهكذا . ولقد كانت هذه العلاقة بين الصفة والموصوف هى نفس العلاقه بين الأعراض والجوهر عند الفلاسفة الأعراض هى الصفات والجوهر هو الشىء الذى تسند إليه تلك الصفات ؛ ولقد كانت هذه العلاقة بين الجوهر والعرض هى المصدر اللغوى لفكرة الحمل Predication فى المنطق ، وصياغة القضية الحملية التى تتألف من موضوع ومحمول ، يعبر الموضوع عن شىء ما مفرد جزئى ، ويعبر المحمول عن عرض أو صفة تسند إليه. نسند الشكل الكروى إلى الشمس والصلابة إلى الحديد كما نسند التفكير إلى الانسان، وهكذا. ومن ثم يصبح الجوهر موضوع الحمل ويعتبر ارسطو أول من وضح فكرة الحمل وأفاض فيها وجعلها أساسا لنسقه المنطقى كله. (جـ) استخدم بعض الفلاسفة فكرة العلاقة اللغوية بين الموصوف والصفة، وبالتالى فكرة العلاقة المنطقية بين الموضوع والمحمول أساسا لمعنى ثالث للجوهر. مادمنا تعبر عن ملاحظتنا لشىء ما فى جملة خبرية أو قضية حملية تنطوى على تمييز بين المسند إليه والمسند ، أو بين الموضوع والمحمول ، فيجب أن نميز ايضا فى الواقع بين الشىء وصفاته أو أن الشىء الجزئى ـ سواء كان شيئا ماديا جزئيا أم انسانا ـ به اكثر من مجموع صفاته . تقول عن البرتقاله مثلا أنها مستديرة وان لها وزنا وحجما ولونا وطعما وملمسا معينا الخ ولذلك نقول أنه يجب أن تسند هذه الصفات إلى شىء تقوم فيه هى جوهرها . وبالمثل نقول أن الاحساس والادراك والتذكر والتخيل فى حاجة إلى شىء تقوم فيه هو جوهرها وهو النفس . وتعبر عن هذا الجوهر بقولنا أنه « حامل الصفات » ،

وهذه نظرية جون لوك . لا يقول أن التفكير صفة للانسان وإنما صفة للنفس المتميزة من الجسم الانسانى (١) . قد يقال اننـا نشير إلى الشىء بلفظ ونشير إلى صفاته بالفاظ أخرى مثلما نشير إلى المنزل بلفظ ( منزل ) وإلى سطحه وأرضه وحوائطه بالفاظ أخرى لكن لا يعنى هذا أن المنزل شىء آخر غـــير مجموع اجزائه . لكن دعاة الجوهر يردون على هذا الاعتراض بقولهم ان علاقة الشىء بأجزائه مختلفة عن علاقة الشىء بصفاته ، فليس من الممكن أن تنزع من الشىء صفاته نزعا حسيا كما تنزع منه بعض اجزائه ، ذلك لأن بالصفات سمة العمومية وبالشىء صفة الجزئية والفردية . وإذن فالشىء متميز من مجموع صفاته بمعنى ما (٢) ، سنوضحه عند الفلاسفة بعد حين .

والآن يمكن تركيز تلك المصادر اللغوية للجوهر فى فكرة الحمل ، ولقد ذهب بعض النقاد من الفلاسفة إلى أن فلاسفة الجوهر أقاموا فكرة الجوهر على أساس الفكرة المنطقية للحمل لكنهم يضيفون أيضا ظاهرة الحمل ليست عامة فى جميع اللغات الهندية الاوروبيـة كاللغات اليونانية والألمانيـة والانجليزية والفرنسيـة وغيرها . ومن ثم لا يعبر تصور الجوهر عن مقولة عامـة فى الواقع (٣) لكن أبان البحث اللغوى أن ظاهرة الحمل قائمة فى كثير من اللغات

---

(١) J Locke, An Essay Concerning Human Uuderstanding, Bk II. Ch. xxiii, Sec. 3.

(٢) قارن : A. Quinton, The Nature of Things, London, 1973, pp. 12 – 15.

(٣) أنظر : Russell, An Analysis of Mind, London, 1921 p.212

وأيضا : A.Flew, (ed.), Essays in Conceptual Analysis, London 1960, p. 6.

غير الهندية الأوربية كالعربية والعبريه والصينية والروسية ولغـــة مالى وغيرها (١) .

نلاحظ أن بعض الفلاسفة القائلين بالجوهر اقاموا نظريتهم فى الجوهر على أساس فكرة الحمل المنطقيه ، كما أن بعض الفلاسفة المنكرين للجوهر أقاموا انكارهم على أساس أن فكرة الحمل ليست ظاهرة عامة فى كل اللغات ، لكننا نرى أن الحمل ليس أساس تصور الجوهر حتى ما بعدما تبين لنا أن الحمل قائم فى كل اللغات . نعم إذا أردنا أن نعبر عن وجود شىء وصفاته فى قضية ، فالمالوف أن نصوغها فى قضية حمليه ، لكن ليس من علاقه ضروريه بين الحمل والجوهر ، فقد ناتى بقضية حمليه ولاتعبر عن جوهر مثلا نقول . الحرب شر مستطير ، ولا يعتقد أحد أن الحرب جوهر ، وقد ناتى بعبارة غير حمليه لكنها تدل على جوهر مثلا نقول حكمة سقراط ، فى سياق معين نقصد إسناد الحكمه إلى سقراط ، وهكذا . لانريد تقرير العلاقة بين ظاهرة الوصف اللغوى والحمل المنطقى ، وإنما نميل فقط إلى القول ان الحمل ليس أساسا للقول بالجوهر بل ان وجود الأشياء الجزئية وأفراد الناس فى الواقـع هو الأساس الميتافيزيقى لفكرة الحمل فى المنطق والوصف فى اللغة .

**معانى الجوهر عند الفلاسفة :**

كلمة « جوهر » مصطلح فلسفى كما قلنا ، واستخـدام الفلاسفة له قديم قدم الفكر الفلسفى منذ نشأته لكن يعتبر ارسطو أول من قدم فى وضوح وتفصيل تعريفات الكلمة وأهمية التصور وقيمته ، ولقد تأثر كثير من الفلاسفة على مر

---

(١) Entwistle, Aspects of Language, London, 1953, ch. 4.

العصور حتى القرن الثامن عشر على الأقل بنظريته - أو بنظرياته - فى الجوهر، بين قبول أو تعديل وتطوير أو هجوم . ولا نريد الدخول هنا فى متاهة تاريخية عن البحث فى النظريات المتعددة فى الجوهر عند مختلف الفلاسفة ، لكنا نريد الوصول إلى قضايا موجزة عن المعانى الأساسية للكلمة ، توطئة لبحث ما إذا كانت النفس الإنسانية جوهرا متميزا من حالاتنا النفسيه وحوادثنا العقليه كما رأى بعض الفلاسفه . يمكن الاشارة إلى خمسة معان اساسيه للجوهر (١) الجوهر هو الموضوع الحقيقى للحمل ultimate subject of Predication ، وإذا عبرنا عنه بلغة الحدود المنطقيه قلنا أنه الحد الذى يكون موضوعا دائما فى قضية حمليه ولا يمكن أن يكون محمولا . وذلك أول تعريفات الجوهر عند ارسطو . ووجد ارسطو تطبيقا لهذا المعنى فى أى شىء مادى جزئى أو أى شخص ، أو ما يسميه ارسطو الفرد ، individual . ورأى ارسطو ان هذا التعريف أكثر تعريفات الجوهر تحديدا وصدقا . يمكننا أن نقول عن أى إنسان أو حيوان معين أو أى منضدة أو مقعد أو شجره الخ أنه جوهر . نسند إلى أى من هذه الكائنات عددا عديدا من الصفات لكنه هو ذاته لايمكن أن يكون صفة تسند إلى شىء آخر(١) وإن اختلف المناطقه أو الفلاسفه المحدثون عن ارسطو فى تعريفاته الأخرى للجوهر فإن أحدا لم ينقض ارسطو فى هذا التعريف فى المجال المنطقى . فالقضيه الحمليه بالمعنى الدقيق فى المنطق الرمزى هى القضيه الشخصيه فقط ، لكن الفلاسفة المحدثين يختلفون عن ارسطو فى ماصدقات هذا التعريف فمنهم من يتفق معه ، أو يختلف عنه ، فديكارت مثلا يجعل الله جوهرا والنفوس الانسانية بدون اجسام جواهر والمادة ككل فى

---

(١) Cat. 2 a 11.

الكون جوهرا ، وسبينوزا جعل « الله أو الطبيعة » جوهرا ، وليبلنتز جعل المونادات جواهر وهكذا .

(٢) الجوهر هو الماهية essence أو الخاصة الأساسية التى تعطى للشىء الجزئى وجوده وحقيقته ، وهذا هو ثانى تعريفات الجوهر عند ارسطو ، فان زيدا أو عمروا مثلا جوهر بالمعنى الأول لـكن الحيوانية والتفكير كصفات أساسية تؤلف ماهيه الانسان هى الأخرى جواهر بالمعنى الثانى ويجد هذا التعريف الثانى تطبيقه عند ارسطو على الاجناس والانواع ويسمى ارسطو الجوهر بالمعنى الثانى المعنى الثانوى للجوهر فى مقابل المعنى الأولى للجوهر الذى يقال على التعريف الأول(١) . ولقد تأثر كثير من الفلاسفة بهذا التعريف للجوهر وان اختلفوا عنه فى الصياغه فمثـلا نجد ديكارت يقول أن النفس الانسانية جوهر ما هيتها فكر وإن المادة جوهر ماهيته امتداد وما إلى ذلك .

(٣) الجوهر هو مالا يحتاج فى وجوده الى أى شىء آخر أو ماله وجوده المستقل استقلالا مطلقا عن أى شىء آخر (٢) . وهو المعنى الأصيل للجوهر عند ديكارت الذى يجعل الله التطبيق الأصيل للجوهر ، نلاحظ أن ديكارت يطبق هذا التعريف أيضا على النفوس الانسانية والمادة ويقول أنهـا كائنات مستقلة إلا عن الله . الواقع أن ديـكارت يخلط هذا التعريف بتعريف آخر للجوهر وهو « ما يعتمد عليـه بالضرورة وجود الصفات (٣) » ، وهذه هى صياغته للتعريف الأول الارسطى وهو ما يكون الموضوع الأصيل للحمل . تقول أن

---

(١) Cat 2 a 21 – 2

(٢) Descartes, The Principles of Philosophy. Pt.I, Princ.51

(٣) Ibid; I 11.

ديكارت يخلط التعريفين لأنه يعتبر النفوس الإنسانية والمادة جواهر بمعنى المستقل وما لا يحتاج لغيره رغم أنه يقول أن هذه الجواهر معتمدة على الله فى وجودها. وحين يبين أنها جواهر مستقلة يطبق التعريف الثانى (موضوع الحمل) وهو أن النفس الانسانية تسند إليها صفات هى خبراتها وحالاتها لكن النفس ليست صفة لشىء آخر. فلكى تضع ديكارت وضعا صحيحا ينبغى أن نقصر تطبيق تعريفه الأول على الله وتطبيق تعريفه الثانى على النفوس الإنسانية والمادة. نلاحظ ثانيا أن تعريف بعض الفلاسفة بعد ديكارت للجوهر قريب من تعريفه الأول: الجوهر عند سبنوزا هو « ما يوجد فى ذاته وما يتصور فى ذاته أعنى مالا يعتمد تصورنا له على تصور أى شىء آخر »(١). ويطبق سبنوزا الجوهر بهذا المعنى على الله أو الطبيعة فقط ويجعل له صفات لامتناهية نعرف منها فقط صفتين هما الامتداد والفكر.

(٤) الجوهر هو ما يبقى هو هو بينما يقبل الصفات المتضادة Subjecr of Change أو الشىء الذى يظل ثابتا لا يتغير. وهو ثالث تعريفات ارسطو للجوهر ويطبقه على أى شىء جزئى محدد سواء كان شيئا ماديا أو انسانا أم حيوانا فردا. وقد تأثر كثير من الفلاسفة فى نظرياتهم فى الجوهر بهذا التعريف الارسطى إذ رأى ديكارت النفس الانسانية جوهر لأنها تحتفظ بهويتها فى وسط تعدد حالاتها النفسية وتعاقبها، ويرى ليبنتز المونادة جوهرا لأنه موضوع لمحمولات وموضوع ثابت للتغير، ويرى كنط كمية المادة فى الكون هى الجوهر لأنها الشىء الثابت الدائم رغم تبدل مختلف الصفات والحالات عليها.

---

(١) Spinoza, Ethics, Pt. I. Def. 3

( ٥ ) الجوهر هو حامل الصفات الأولية Substratum of qualities وهو تعريف بدأت صياغته الواضحة عند جون لوك . ويمكن ايجاز نظرية لوك فى الجوهر ومقارنته بنظرية ارسطو فيما يلى . اتفق لوك مع ارسطو فى أن كل شىء جزئى مادى وكل انسان أو حيوان جوهر بالمعنى الأول للجوهر وهو الموضوع الأصيل للحمل . لكن حين نظر لوك فى الشىء المادى وجد أنه مركب من ثلاثة عناصر : صفات حسية أولية ( كالامتداد والشكل والوزن والحجم والصلابة والحركة والسكون ) ، وصفات حسية ثانوية ( كاللون والطعم والصوت والملمس )، ومن جوهر بمعنى حامل الصفات الأولية ، اما الصفات الحسية أولية وثانوية فانها موضوع ادراك ومعرفة بينما الجوهر أو حامل الصفات الأولية فليس موضوعا لادراك أومعرفة وإنما مجهول لنا،ورغم ذلك نفترض وجوده لسببين وجيهين السبب الأول أن الصفات محتاجه لشىء تستند إليه هذه الصفات، والموصوف هنا ليس الشىء الجزئى ذاته كالمنضدة مثلا نعم هى جوهر بالمعنى الأول الارسطى كما قلنا وإنما الموصوف هنا حامل الصفات الأولية لأننا لا نتصور الامتداد من دون شىء ممتد ولا الشكل بدون شىء ذى شكل والحركة بدون شىء يتحرك وهكذا . ويقول لوك أن لهذا الجوهر ضرورته لكن الضرورة ليست هنا منطقية وإنما تصوريه أى لا نستطيع تصور صفة حسيه بلا حامل تقوم فيه هذه الصفة . السبب الثانى الذى اعتبره لوك وجيها لافتراض الجوهر هو أننا نعتبر الصفات الحسية فى الجسم المادى حوادث ، ويطبق مبدأ العليه وهو أن لكل حادثة علة ويخلص إلى أن الجوهر هو ما تصدر عنه تلك الصفات الأولية . ويطبق لوك نفس التصور على الانسان ، لوك ثنائى يرى الانسان مركبا من نفس وجسم النفس جوهر بمعنى حامل الحالات النفسية والحوادث العقلية ( ويسميها معا « العمليات العقلية » ) . تصدر عن هذا الجوهر تلك العمليات كما

أننا لا نتصور أن تقوم هذه العمليات العقلية بذاتها وإنما تحتاج دائماً لشيء غيرها تقوم فيه(١) . نلاحظ أن هذه النظرية فى الجوهر بمعنى حامل الصفات تتضمن النظرة إلى الصفات الحسية فى الجسم المادى كما لو كانت موجودات جزئية تقبل الادراك الحسى بذاتها ورغم ذلك فهى موجودات فى ذاتها ناقصه تحتاج لجوهر يحملها إلى الوجود الحسى . يمكن التماس هذه النظرية فى الجوهر عند ارسطو الذى كان يقول أحياناً عن الشيء الجزئى الفرد إنه حامل الصفات لكنه لم يقصد القول أن الصفات كائنات متميزة من حامل لها وإنما يقصد ان ثنائية الجوهر والصفات ثنائية منطقية لا تجريبية . الشيء الجزئى فى الواقع شيء واحد وحدة مطلقة وما الصفات الحسية إلا النحو أو الطريقة التى ندرك بفضلها ذلك الشيء ونعرفه . لكن لوك أحال هذه الثنائية المنطقية الارسطية ثنائية تجريبية . وقد أرشد كنط إلى هذا السوء فى فهم لوك لموقف أرسطو(٢) .

**الحمل بين المنطق والميتافيزيقا :**

فيما يلى مناقشة متواضعة لتعريفات الجوهر السابق ذكرها . نلاحظ أولا أن التعريفات الأربعة الأخيرة يمكن ردها إلى التعريف الأول الذى يقوم على فكرة الحمل . فتعريف الجوهر بانه الماهية يعنى أن لكل موجود صفات أساسية وعرضية تسند إليه أو تحمل عليه وان تلك الصفات الأساسية هى ماهيته ، ويقوم ذلك على فكرة أساسية هى أن الصفة صفة لشيء . وتعريف الجوهر بأنه

---

(١) Loche, Essay. II. xxiii. 1,4
وأنظر أيضا :
R. J. Butler, Substance Un-Loched; Aristotelian Society. 1974

(٢) أنظر : Kant, Critique, B 229-230 وأنظر أيضا كتابنا : كنط وفلسفته النظرية الفصل ٧ ، الفقرة ٧ .

الموجود المستقل عن أى شيء غيره استقلالا مطلقا لا يجد تطبيقا على عالم الخبرة الانسانية لأنه لا يوجد شيء فى العالم الطبيعى لايعتمد على غيره فوجود كائن بسيط كالسمك وحياته فى الماء يرتبط — كما لاحظ لوك — بحركات المجموعة الشمسية ، فمياه الأنهار والبحار تعتمد على سقوط المطر، وهذا مرتبط بظروف الجو وهذا بالفصول الأربعة وبدوران الأرض حول نفسها وحول الشمس وهكذا . ولعل هذا التعريف يجد قيمته حين يرتبط بتصوراتنا اللاهوتيه والميتافيزيقية عن الله ، أو عن المطلق . فالله جوهر عند الفلاسفة الذين يقررون وجـــود مبدأ أول وغاية قصوى وله كل صفات الكمال . لكن هذا التعريف يقوم أيضا على التعريف المنطقى للجوهر وهو أنه الموضوع الأصيل للمحمولات والذى لايكون ذاته محمولا . أما تعريف الجوهر بأنه الموضوع الثابت لتقبّل الصفات المختلفة وتعريفه بأنه حامل الصفات الأولية فانهما يقومان فى أساسهما على التعريف المنطقى للجوهر . خلاصة القول أن التعريفات الأربعة الأخيرة للجوهر تعتمد اعتمادا أساسيا على الفكرة المنطقية للمحمل أو تعريف الجوهر بأنه ما يكون موضوعا دائما فى قضية وما لايمكن أن يكون محمولا ،

نلاحظ ثانيا أن كل فلاسفة الجوهر — ما عدا أرسطو — يقيمون نظرياتهم الميتافيزيقية فى الجواهر على تصور الجوهر بالمعنى المنطقى ويرونه تصور أوليا ويعبر عن مبدأ أول . يقول عنه ديكارت أنه مبدأ axiom أو تصور عام communem notionem ويعبر عنه بقوله أن الصفات لا يمكن اسنادها إلى عدم وإنما حين ندرك صفة أو خاصة ما نستنتج الوجود الضرورى للجوهر الذى تسند إليه تلك الصفة (١). ويقول لوك لايمكننا تصور أن تقوم فكرة

(١) Descartes, Principles, I. 51

العرض أو الصفة بذاتها فذلك منافر لتصورا تنا الأولية عن الأشياء ولذلك ففكرة الجوهر كشىء تقوم فيه تلك الأعراض أو الصفات فكرة طبيعية فى عقولنا على الرغم من اننا لا نستطيع أن نقول حكما واضحا متميزا عن تلك الفكرة . فماذا يقول أرسطو فى فكرة الحمل وهو أول من صاغها ؟ الحمل عند أرسطو علاقة بين الكلى والجزئى ، وقصد بالكليات الأجناس و لأنواع ، وسمى الحدود الدالة عليهما بالمحمولات ؛ وقصد بالجزئيات الأشياء المحدودة فى مكان معين وزمن معين وتقبل الإدراك الحسى ، وينطبق ذلك على كل شىء مادى فى العالم الطبيعى كالمقعد والمنضدة والمنزل والشجرة الخ كما ينطبق على أى شخص أو أى حيوان معين ، كأن الحمل علاقة بين الكليات والأفراد : الكليات محمولات والأفراد هى الموضوع الأصيل للحمل . لم يثر أرسطو ارتيابا فى وجود العالم المحسوس ثم يحاول تقديم برهان على وجوده ، مثلما فعل كثير من الفلاسفة المحدثين وإنما يعتبر وجود الأفراد حقيقة واقعة لا تحتاج إلى برهان ولا مبرر لإثبات وجودها . بل رأى أنه إذا لم توجد أفراد فمن المستحيل أن يوجد أى شىء آخر . ورأى الأفراد هى الموضوع الأصيل للحمل ، وسماها جواهر . ويمكننا أن نتساءل هنا ايهما أكثر سبقا وأوّلية عند أرسطو : الحمل أم الأفراد؟ والجواب هو أن الأفراد أكثر سبقا ، لانه يقول إذا لم يكن هنالك أفراد فلا معنى الحمل أو لاستخدام المحمولات . الأصل فى المحمول أن يسند إلى موضوع لايمكن أن يكون محمولا ، وذلك معنى الجوهر . رأى أرسطو أن الفرد لا تعريف له ( ماله تعريف هو النوع أو الجنس ) ذلك لأنه لا توجد صفة فريدة لفرد ما تميزه عن بقية الأفراد المندرجة تحت نوع واحد . لكن إذا أردنا وصف الفرد وقلنا أنه الموضوع الأصيل للحمل فلا يلزم عن ذلك أن الحمل أسبق من فكرة الفرد ، لأن الحمل لا معنى له إذا لم يوجد الفرد . ولم

يتبع أرسطو فيما وقع فيه لوك الذى تصور الصفات أو الخصائص كائنات منفصلة ورغم ذلك لا تقوم بذاتها وإنما تحتاج إلى كائن آخر يحملها . لأن أرسطو رأى أن الفرد شيء واحد وحده مطلقة وله التفرد والبساطة . نعم الفرد شيء مركب ، قل أنه مركب من مادة وصورة أو من أجزاء لكن كل جزء إنما به كل صفات الكل فلا يمكن عزل شيء عن صفاته . وإذن فالحديث عن الفرد وصفاته أو الجوهر وأعراضه ليس إلا الحديث عن شيء واحد وأن وسيلتنا إلى الحديث عنه لا تتم إلا بالحديث عن مظاهره أو خصائصه ، وهى أعراضه . وإذن فتصور الفرد تصور أولى عند أرسطو صدرت عنه فكرة الحمل . وإذن فالمبدأ الذى ينطوى على الحمل وهو « إن الصفة لا توجد بذاتها وإنما يجب أن تقوم فى جوهر » ليس مبدأ منطقيا لأنه يمكنك انكاره دون وقوع فى تناقض، لكنه مبدأ تصورى أى أننا لا نستطيع فى خبراتنا الانسانية تصور أى شيء إلا عن طريق صفاته(١) . وفى هذا المعنى يقول رسل :

« الحمل علاقة تنطوى على اختلاف منطقى أساسى بين حديه . يمكن أن يكون للمحمولات ذاتها محمولات ، لكن ستكون محمولات المحمولات مختلفة اختلافا أساسيا عن محمولات الجواهر . . . الحمل علاقة أساسية إذا كان هنالك أفراد . . . ومن ثم فأفضل تعريف للأفراد أنها كائنات يمكن أن تكون موضوعات فقط لمحمولات أو أطراف علاقة - نعنى أنها بالمعنى المنطقى جواهر »(٢)

---

(١) أنظر : Cat. 1 b 3-7, 2 a 11 – 13, 2 b 3–6; Met. 1017 b 15 –17 :

وأيضا : Ross, Aristotle, London, 6 th d, 1964 pp 165–6

(٢) Russell, 'On the Relations of Univerrals to Particular', Logic and Knowledge, London, 1956, p. 123.

**النفس الانسانية كجوهر :**

لم يكن ما سبق تسجيله من أفكار ومواقف سوى مقدمة توضيحية لما نريد بحثه ، وهو ، ما إذا كانت الحالات النفسية والحوادث العقلية فى الانسان محتاجة بالضرورة إلى جوهـــر أو أنه يمكننا تصور وجودها بلا جوهر . فلاسفة الجوهر – حين يبحثون فى الإنسان – فلاسفة ثنائيون يرون الانسان مركبا من نفس وجسم : الإنسان فى الواقع كائن واحد لا يمكن تمييز عناصر فيه وإنما المقصود بالتركيب أو الثنائية أن بالإنسان طبيعتين مختلفتين يمكن تمييزهما بالفكر والتصور لا أنه يمكن تقسيم الإنسان قسمة حسية إلى نفس وجسم . والفلاسفة الثنائيون نماذج وأصناف يهمنا هنا ذلك الصنف الذى يبدأ بأفلاطون ويتبعه فلاسفة إسلاميون مثل الفارابى وبن سينا وفلاسفة مسيحيون فى العصر الوسيط مثل أوغسطين وأنسلم وتأثر به فلاسفة محدثون يبدأون بديكارت ويتبعه لوك وبركلى وغيرهما . ويهمنا بوجه خاص مدرسة ديكارت التى ترى أن الجوهر النفسى ضرورة تحقق ثلاثة وظائف فيما يبدو :

(ا) لا نتصور وجود حالات نفسية كوجدان أو انفعال أو رغبة دون جوهر تكون هذه الحالات حالات له ، كما أننا لا نتصور حوادث عقلية كاحساس أو ادراك أو تذكر الخ دون صدورها عن شيء يحس ويدرك ويتذكر .

(ب) الجوهر النفسى هو علة حدوث الحالات والحوادث ومصدر توحيدها .

(جـ) بالجوهر معنى الاستقلال وفى الاستقلال تميز ومن ثم يمكن تصور النفس مفارقة للجسم ، وتستمر فى وجودها بعد فناء الجسم . يهمنا هنا بحث النقطة الأولى فقط لأنها تعتمد – عند قائليها – على فكرة الحمل المنطقية . تتضمن نظرية الكوجتو عند ديكارت جوهرية النفس : يقينه المباشر بأن لديه خبرات الإحساس والإدراك والتذكر والتخيل والشك والاعتقاد والرغبة والانفعال

( وهى التفكير بالمعنى الواسع ) يؤكد أن وجود هذه الحالات والحوادث تؤلف وجوده الحقيقى ، وأنها تستلزم وجود جوهر تصدر عنه هذه الحالات والحوادث . ومن ثم قوله أن النفس جوهر ماهيته فكر . وفى ذلك يقول : « لدى - من جهة - فكرة واضحة متميزة عن نفسى وهى انى كائن مفكر ليس ممتدا ، ولدى من جهة أخرى فكرة متميزة عن البدن وهى أنه وجود ممتد فى مكان لا فكر له ولذلك من المؤكد انى فى الواقع متميز من بدنى ، ويمكننى أن أوجد بدونه »(١) . لكن خبرة الكوجتو لا تحتمل فى الواقع الوعى بوجود جوهر . كل ما يحتمله الكوجتو هو تقرير يقينى مباشر بحدوث حالات نفسية وحوادث عقلية وقت خبرتى لها . أما تقرير وجود للنفس كجوهر فليس جزءا من خبرتى فى الكوجتو . وقد دل هيوم على الضعف فى هذه النقطة من فلسفة ديكارت التى تابعه فيها لوك وبركلى وغيرهما . بل يعتبر هيوم بداية لسلسلة متلاحقة فى الفكر الحديث والمعاصر من الهجوم على الجوهر النفسى عند ديكارت .

**انكار هيوم جوهرية النفس :**

كان هيوم فيلسوفا ثنائيا يرى أن النفس أو العقل فى الانسان متميز فى طبيعته من الجسم . حقيقة واقعة أن بالانسان ظواهر نفسية وحالات نفسية وحوادث عقلية (ويفضل أن يسميها إدراكات جزئية particular perceptions وهى مرادفة لما يسميه ديكارت « الفكر » بالمعنى الواسع ، وما يسميه لوك « العمليات العقلية » ) ؛ ويرى هيوم أن هذه الحالات والحوادث العقلية ليست

(١) Descartes: Philosophical Writings, translated by Anscombe and Geach, London, 1954, Meditation VI, 114-115;

Philosophical Works of Descartes, translated by Haldane and Ross, London, 1931, Vol I, p. 190.

فى حاجة إلى جوهر، بل لا وجود لجوهر عقلى متميز من تلك الحالات والحوادث، وأن ليس العقل إلا كلمة تدل على الظواهر والحالات النفسيه والحوادث العقلية من أحساس بألم أو بلذة أو أحساس بالبرودة أو الحرارة أو إدراك حسى لأشياء تبدو فى العالم الخارجى أو تذكر أو تخيل وتجريد أو انفعال أو عاطفة، لكنى لست على وعى مباشر أو غير مباشر وليست لى فكرة واضحة (وهى ما يسميه هيوم « انطباع ») عن أى شىء وراء هذه الحالات والحوادث يسمى الجوهر(١). نظر هيوم فى معانى الجوهر عند الفلاسفة فوقف عند تعريف الجوهر بأنه ما يمكن أن يوجد بذاته مستقلا عما عداه وليس محتاجا لأى شىء آخر لكى يوجـــد، ورأى أنه إذا كان لهذا التعريف من تطبيق على عالمنا الطبيعى فإنه يمكننا اعتبار كل حالة نفسية أو حادثة عقلية جوهرا، ذلك لأن أى شىء يمكننا تصوره بوضوح قد يوجد فى الواقع، وكل ماقد يوجد يختلف عن أى شىء آخر ومتميز منه، وما يمكن تمييزه يمكننا عزله فى الخيال عن أى شىء آخر وإذن فكل « إدراك جزئى » مختلف متميز من أى إدراك آخر وعن أى شىء فى الكون، ويمكن اعتباره وجودا مستقلا وليس بحاجة إلى أى شىء آخر ليهبه الوجود(٢).

وقد نتساءل ما قول هيوم فيما قاله ديكارت ولوك وبركلى من أن حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية محتاجه بالضرورة إلى جوهر تقوم فيه كحاجة الصفة إلى شىء موصوف، وما قوله فى دعوى هؤلاء من أن حالات العقل وحوادثه

---

(١) Hume, A Treatise of Human Nature edited by Silby-Bigge, London, 1888, BK. I, Pt IV, Sec. 6, pp. 252–3

(٢) Ibid., I. IV, 5, pp. 233

محتاجة إلى جوهر تصدر عنه كعلة لها . لقد انكر هيوم ـ طبقا لتعريفه السابق ذكره للجوهر وتطبيقه له على كل حالة نفسية أو حادثة عقلية ـ أن تلك الحالة أو الحادثة حالة لجوهر وإنما هي ذاتها جوهر . ليست صفة وإنما هي وجود قائم بذاته . حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية خبرات وهي كائنات عقلية بما هي كذلك فالمعطى الحسي مثلا أو الذكرى أو الإنفعال إنما هو شيء جزئي له صفات مثل قيامه في زمن ، أن له ديمومة معينة أو أنه واضح أو غامض ، حاد أو ضئيل ، سريع أو بطيء ونحو ذلك . أما عن دعوى البحث عن علة حالاتنا النفسية أو حوادثنا العقلية فان هيوم يقرر أنه لا يمكننا البرهان على أن علة الادراكات الجزئية هي الأشياء المادية الخارجية . نلاحظ فقط علاقة علية بين أفكارنا وحالاتنا وحوادثنا العقلية ، لكننا لا نلاحظ علية بين أفكار وأشياء . نقول ايضا إن وجداناتنا ورغباتنا وانفعالاتنا تنشأ عن وعينا بانطباعاتنا الحسية .

**الشك في جوهرية النفس :**

لقد كان هجوم هيوم على جوهرية النفس الإنسانية نقطة بدء لسلسلة متلاحقة من مواقف معاصرة تدعم موقفه . وفيما يلي إشارة إلى أهم الانتقادات التي يقدمها الفلاسفة المعاصرون إلى جوهرية النفس . (١) في تصور النفس الإنسانية جوهراً غموض كثيف ، لأنك لا تستطيع أن تصف هذا الجوهر أو تحدده سوى أن تقول أنه ما تصدر عنه الحالات النفسية والحوادث العقلية أو أن تنتمي هذه الحالات والحوادث إليه ، ولا يوضح هذا الوصف شيئاً . لا يمكنك الوصول إلى أوصاف محددة أو شبه محددة للنفس كجوهر لا بطريق الإستبطان ولا بالإستدلال وما لا تستطيع الحديث عنه بوضوح فاقل ما يجب

علينا ألا نتحمس فى تقريره. (٢) القائلون بجوهرية النفس قائلون بلاماديتها وأنها هى حقيقة الانسان وماهيته ، وإذن فما معيارنا لتمييز نفس من أخرى أو اختلاف شخص من آخر ؟ لو كان الانسان هو فى حقيقته جسم لأمكننا تمييز شخص من آخر بادراك الإختلاف بين جسمين ، لكن الجسم الانسانى عند القائلين بجوهرية النفس ليس دالاً على النفس ، ولو كان معيار وجود الحالات النفسية والعقلية عند القائلين بالجوهر أن تبدو فى سلوك بدنى ظاهر لكان اختلاف سلوك عن آخر معيارا لتمييز شخص من آخر ، لكن أصحاب الجوهر لا يجعلون السلوك معيارا أساسيا للحالات النفسية ولا يقولون أن الحالات النفسية هى ذاتها السلوك لأنهم يرون أن للانسان حالاته وخبراته حتى لو لم يصدر عنها سلوك . (٣) الفلاسفة الذين يبتغون تصورات فلسفيه دقيقه واضحة ومن ليس لهم عقائد لاهوتيه أو صوفيه ، ومن ذوى المزاج التجريبى ينفرون من تصور الانسان كائنا به عنصر لامادى غير واضح المعالم ويودون لو يستغنون عن جوهرية النفس . لهذه الأسباب وغيرها حاول الفلاسفة من ذوى الاتجاهات الفكرية المختلفة أن يصوغوا نظريات يفسرون بها ظواهر النفس وحوادث العقل دون حاجة إلى افتراض ذلك الجوهر الغامض ، ونشير فيما يلى إلى بعض تلك النظريات (ا) النظرية الذاتية التى تسوى بين العقل والمخ وتقصد القول أنه على الرغم من أن للحالات النفسية معنى ومنطقا غير معنى ومنطق التغيرات الفسيولوجية والحركات البدنية فإنه إذا كان لنا أن نسأل عن مصدر تلك الحالات النفسية والحوادث العقلية فإن مصدرها هو الجهاز العصبى المركزى أو حتى المخ فقط ( فايجل ومدرسته ) ، وتجعل هذه المدرسة الانسان كائنا ماديا بحتا وتفسر كل حالاته النفسية وحوادثه العقلية فى إطار علمى وظائفى

الاعضاء والأحياء أو تلجأ أحيانا إلى نظرية التطور الانبثاقى[1]. (ب) السلوكية الفلسفية التى ترى أن النفس أو العقل ليس جوهرا من طبيعة لامادية تصدر عنه حالاتنا النفسية والعقلية بل النفس ليست سوى مجموعة قدرات أو إستعدادات للسلوك لايتحتم أن تكون الحالات الشعورية سلوكا فعليا فى البيئه وإنما هى استعدادات للسلوك حين تتوفر ظروف معينة ( كارنب ورايل ) . ولاتجعل هذه المدرسة الانسان كائنا ماديا بحتا يخضع خضوعا تاما للقوانين التجريبية وحدها وإنما هو كائن مادى فريد[2] . وسنعود إلى هذه المدرسة فى فصل قادم (ج) الواحدية المحايدة التى ترى أن فضل طريقة لتفسير العقل الانسانى أن نبدأ برفض الثنائية الحاسمة بين العقل والمادة فى الكون ورفض أنهما من طبيعتين مختلفتين وتقرير امكان رد العقل والمادة إلى مادة أولى صدرا عنها معاً ويختلف الوجود العقلى والوجود المادى طبقا للعلاقات القائمة بين مضمون كل منهما والقوانين المختلفة التى يخضع لها كل منهما ، فالعلاقات والقوانين فى حالة العقل سيكولوجية وفى حالة المادة تجريبية . وتسمى الواحدية المحايده هذه المادة الأولى «حوادث أولية» وتنحصر فى المعطيات الحسية sense data والصور الحسية images لكن هذه الحوادث لاتقوم فى المخ ذلك لأن المادة وحركاتها هى الأخرى مركبة من حوادث بالمعنى السابق ( وليم جيمس ورسل . (هـ) نظرية الشخص كتصور أولى Person as a Pvimitive concept والمقصود ألا نبدأ بالحديث عن النفس على أنها ماهيه الانسان ولا الظواهر النفسية على أنها من طبيعة مخالفة لطبيعة البدن ولا بالانسان على انه جسم بتصور وإنما نبدأ الانسان تصورا أوليا بينما تصور النفس وتصور الجسم تصوران مشتقان أو تابعان .

---

(١) وقد فصلنا هذه النظرية فى الفصل الثالث .

(٢) تجد تفصيل هذه النظرية فى الفصل السابع .

نسند إلى الشخص خصائص بدنية من شكل ووزن وتغيرات بدنية كما نسند إليه خصائص نفسية هي حالاته وحوادثه العقلية (ستروصن ومدرسته)(١).

نعود إلى ما بدأناه . نوافق هيوم ومن ورائه رهط الفلاسفة المعاصرين في نقدهم لجوهرية النفس إن أردنا وضوح رؤية ودقة فهم . لكننا نلاحظ في نفس الوقت أنه يمكن تقديم انتقادات هدامة لكثير من النظريات البديلة السابق الإشارة إليها . ومن جهة أخرى نميل إلى الأخذ بنظرية أرسطو في الجوهر ، وهي أن الجوهر بالمعنى الأصيل هو الفرد أو الشيء الجزئي في عالمنا الطبيعي ، ونميل إلى أعتبار الشخص أو الإنسان الفرد جوهرا بالمعنى الأصيل ، لا لأنه موضوع الحمل بل لأن الفرد أسبق في تصوره من تصور الحمل (دون أن نلزم أنفسنا بنظرية أرسطو في النفس) . ومن ثم نقول أن الظواهر والحالات النفسية والحوادث العقلية لا تتعلق بجوهر لا مادي هو النفس وإنما تتعلق إبتداء بالشخص ذاته . وإن تصور الشخص تصور لا يمكن تحليله إلى عناصر بل به الوحدة المطلقة أنه أسبق من تصور النفس ومن تصور الجسم : نسند إليه حالات النفس وحوادث العقل ، كما نسند إليه حالات البدن وتغيراته . نعني أننا لا نستطيع حسب قدراتنا العقلية في الفهم والتفسير الواضحين أن نبرهن على أن النفس الانسانية جوهر لكن يظل ثابتا أن وجود النفس كجوهر إمكان منطقي لا تناقض في تصورها ، كما أكد ذلك أعداء ديكارت .

---

(١) أنظر الفصل الثامن .

## التمييز الحاسم بين اسم العلم والمحمول

فى مشكلة جوهرية النفس جانب منطقى بحت نريد الإشارة إليه ، وهو أن ان بعض المناطقة المعاصرين – وأبرزهم كواين Quine – ذهبوا إلى إقتراح لغة مثالية نستغنى فيها عن أسماء الاعلام تماما ونكتفى فى صياغة قضايانا بحدود هى كلها محمولات أو حدود عامة بأنواعها المختلفة ، وكان الدافع إليها أن تطور البحث فى أسماء الاعلام اكتنفه بعض مشكلات كانت مصدر قلق على تحقيق الصورية الكاملة فى المنطق . وسوف نشير إلى بعض هذه المشكلات بعد قليل . وراء هذا الدافع المنطقى للبحث عند بعض المناطقه المعاصرين – مثل رسل – دافع ميتافيزيقى آخر ، وهو إن الاستغناء عن إستخدام إسم العلم فى اللغة المقترحة قد يكون أساسا منطقيا للقول الميتافيزيقى أن الشيء الجزئى ليس غير مجموع صفاته ، ومن ثم فلا جوهر وراء تلك الصفات أو المحمولات . ولم يتم وضع شروع هذه اللغة وضعا كاملا منظما بعد على أى حال .

وقبل شرح هذا المشروع الجديد ، تحسن الإشارة إلى أن هنالك إجماعا بين المناطقة قديمهم وحديثهم – من أرسطو إلى فريجه وبيانو ورسل – وانتهاء إلى كواين وستروصن Strawson – على وجوب التمييز الحاسم بين إسم العلم والمحمول فى القضية . وهاك أهم وجوه التمييز بينهما . (١) يدل اسم العلم على معنى مستقل هو إشارته إلى مسماه دون حاجة إلى لفظ آخر يتمم معناه ، بينما المحمول يعبر عن فكر ناقص يحتاج إلى كلمة أو كلمات أخرى لتكمل معناه . حين أقول الاسكندر ، أو محمد على ، أو إسم شخص تعرفه فهمت إنى أتحدث عن الشخص المسمى بذلك الاسم وقفز إلى ذهنك مجموعة من المعارف والأحداث التى ترتبط بذلك الشخص . لكن حين أقول « أحمر » أو « ثقيل » أو أى محمول آخر فإنى

لا أفهم منهما بمفردها شيئا وإنما سوف أفهم معناها إذا سبقت بشيء ما يسند إليه هذا المحمول ، أو يجب على الأقل أن يوضع المحمول فى صورة (س أحمر) أو (س ثقيل) . (٢) ليس من الضرورى أن نستخدم اسم العلم فى سياق قضية وإنما يكفينا أنه يسمى شيئاما ، وفعل التسمية ليس تقريرا أو حكما ، لكن لا معنى للمحمول إلا إذا دخل فى سياق قضية ، ونضيف إليه أسما جزئيا . وهذه السمة ناتجة عن السمة السابقة . (٣) لا يوصف إسم العلم بالصدق أو الكذب لأنه ليس قضية ، بينما المحمول الذى يجب إستخدامه فى سياق قضية توصف بالصدق أو بالكذب . نقول عن إسم العلم فقط أنه دال فعلا على مسماه أو أن التسمية غير مطابقة . (٤) لا يجرى السلب على إسم العلم بينما يجرى السلب على المحمول : لا يوجد اسما علم متناقضين ، وليس سلب الأسم أسما جديدا وإنما لا معنى له لاسقراط ليس أسما لأحد . أما إذا سلب المحمول فإنه يعطى معنى مختلفا : يعطى محمول ما معنى ويعطى سلبه معنى آخر ، وسلب المحمول يعطينا قضية مختلفة عن تلك التى جاءت بالمحمول موجبا (٥) لا يدخل على أسم العلم كلمات تدل على السور (كل، بعض ...) بينما تدخل على المحمول تلك الكلمات . (ظن أرسطو إن السور فى القضية متميز من الموضوع والمحمول معا ، بينما رأى المنطق الحديث أن السور جزء من المحمول: إذا استبعدنا الموضوع من القضية فإن المحمول هو ما يبقى) . (٦) يستخدم إسم العلم ليشير إلى شىء جزئى فريد محدد فى مكان وزمنى بينما يستخدم المحمول الوصف وله سمة العمومية (١) .

---

(١) أنظر Quine, Methods of Logic, London, 1958, p 204
وأيضا : Geach, Réfernce and Generality : An Examination of Some Medieval and Modern Theories, New York, 1962, pp. 26-32

**مبحث اسم العلم ومشكلاته :**

تحدثنا فى الفقرة السابقة عن إسم العلم دون أن نعطيه تعريفا . إن له عدة تعريفات لعل أدقها هو أنه كلمة لا تدل على محمول أو علاقة وما يمكن أن يدخل فى قضية لا تحتوى على كلمات دالة على السور(٢). لكن البحث فى أسماء الأعلام تطور منذ أيام فريجه حتى الآن ، بحيث يتحدث المناطقة المعاصرون عن « العبارات المشيرة » rcferrinq expressions أو Singular terms ، ويجعلونها تؤدى وظيفة إسم العلم وهى التفرد فى الاشارة ، لكنها أوسع من إسم العلم مجالا . ليس إسم العلم فقط هو الذى يشير إلى شىء جزئى محدد ، وإنما تحقق العبارات المشيرة نفس الوظيفة . ومن أمثلة العبارات المشيرة غير أسماء الأعلام : ( أ ) الاسم العام مسبوقا بأسم الاشارة وإداة التعريف ( هذه المنضدة ) أو ، فى صيغة المضاف ( أولاد عمر ) ، أو مسبوقا بكلمة نفس فى سياق معين ( نفس المنضدة ) ( ب ) الوصف المحدد أو الفريد الذى لا ينطبق إلا على شىء واحد بعينه مثل الرجل ذو القناع الحديدى ، ويشير إلى بسمرك ، مؤلف كتاب الأيام ، ويشير إلى طه حسين ، الرئيس الثانى لجمهورية مصر العربية ، ويشير إلى محمد أنور السادات وهكذا . لكن باستبعاد إسماء الشخصيات والأماكن التاريخية نجد أن أغلب أسماء الأعلام لاتدل على التفرد فى الإشارة فإن الأسماء محمد ، على ، إبراهيم وغيرها لا يسمى كل منها شخصا واحداً فقط وإنما يسمى الاسم الواحد عددا عديدا من الأشخاص ومن ثم لا يحقق إستخدام أسم العلم غايته وهىالتفرد فى الاشارة ؛ ومن هنا نشأت أولى

---

(١) Russell, My Philosophical Development, London, 1959, p. 167.

المشكلات فى موضوع أسماء الأعلام - كيف يؤدى أسم العلم وظيفته ؟ ومتى يعجز عن أدائها ؟ وهل يجب أن نحدد دائما ، فى استخدامنا إسم العلم - سياق الحديث ونيات المتكلم وأغراض السامع ؟ وتلك أمور لايهتم بها المنطق الصورى (١) .

لدينا أيضا مشكلة .اذا كان لاسم العلم معنى الرأى المألوف أن كل معنى إسم العلم هو إشارته إلى مسماه فى الواقع ، وذلك رأى جون ستوارات مل الذى رأى أن إسم العلم لا تعريف له ، وهو قد سوى بين التعريف والمعنى وما لا تعريف له لامعنى له : لكن فريجه ناهض هذا الرأى وميز بين ما يسميه معنى meaning اسم العلم واشارته references فان « تلميذ سقراط » و « صاحب نظرية المثل » عبارتان مختلفتان فى المعنى وان كانا يشيران إلى شخص واحد بعينه وهو أفلاطون ، ويمكنك الاكثار من الأمثلة : معلم الاسكندر وتلميذ أفلاطون ؛ المنهزم فى ووترلو والمنتصر فى أوسترلتز ، وهكذا . دافع فريجه عن إستحالة تعريف اسم العلم لكن رغم ذلك فله معنى وهو شيء متميز عن مسماه . ويمكن أن نستبدل بالاسم أحدى العبارات التى تدل على المسمى بذلك الاسم . و ن بين الاسم والعبارة الفريدة المطابقة لمسماه تكافؤا منطقيا . وطور رسل هذه النقطة فى نظرية جديدة هى « نظرية الأوصاف » Theory of descriptions . اتفق مع فريجه فى بعض مواقفه واختلف عنه فى بعضها الآخر . وسنعرض لهذه النظرية الوصفية بعد قليل . لكن إذا فحصنا عن معنى اسم العلم وجدنا أنه لا معنى له أن أردنا الدقة لانك لاتجد أسماء الأعلام مدونه فى المعاجم كما تجد فيها الافعال والاسماء

---

(١) أنظر : Strawson (ed.) Philosophical Logic, London 1974,

العامة والصفات الخ لكن لا سم العلم معنى من جهة أخرى : إذا كان لدينا قضية بها اسم علم وحكمنا عليها بالصدق واستبدلنا بهذا الاسم اسما آخر فى نفس القضية فقد تغير معنى القضية . وتلك مشكلة أخرى فى اسم العلم ليس عليها اجماع بين المناطقه - ما اذا كان لاسم العلم معنى غير اشارته إلى مسماه فىالواقع (١).

لدينا مشكلة ثالثة هى اسم العلم بين الواقع والخرافة . لكل الحدود التى كان أرسطو يستخدمها فى منطقه ما صدقات فى الواقع ، سواء كانت اسماء أعلام أم اسماء عامة وصفات ولم يعرف الحدود العامة الفارغة ( ماليس لها ماصدقات فى الواقع) . إلى جورج بول فى القرن التاسع عشر يرجع الفضل فىإدراك أهمية تلك الحدود الفارغة ؛ من أمثلتها الدائرة المربعة والاعداد الزوجية الأولية أكبر من العدد ٢ والحصان ذو القرون unicorn ونحوها . وقد اكتشف المناطقة المعاصرون أنه لاتوجد فقط حدود عامه فارغه وإنما توجد أيضا أسماء أعلام لا تشير إلى كائنات واقعية مثل إيزيس ، أوزيريس ، زيوس ، الحصان المجنح Pegasus كاسم لحيوان معين فى شعر الأساطير اليونانية القديمة ، والكلب ذو الرءوس الثلاثة الذى يحرس مدخل الجحيم Cerebrus فى نفس الاساطير ، وقد أدت هذه الأمثلة إلى حيرة بعض المناطقه وشكهم فى تعريف اسم العلم بأنه ما يشير إلى شىء جزئى فى الواقع . وقد رأى فريجه أنه على الرغم من أن اسم العلم الخرافى لايشير، فلا زال له معنى إذا دخل فى قضية، ففى القضية «أوذيسوس قُذف به إلى شاطىء إتاسكا وهو نائم » نجد أن للموضوع معنىوهوذلك البطل الذى قام بالبطولات الحربية فى الاساطير اليونانية ، لكن فريجه أشار إلى أنه

(١) أنظر : Ayer, 'Names and Descriptions', in The Concept of A Person and Other Essays, Lodon 1963, p. 129.

على الرغم من أن لاسم العلم الخرافى معنى ، ينبغى ألا نستخدمه فى لغة منطقية صورية ، وإذا جاء فى قضية فى المنطق فلن تكون القضية صادقة ولا كاذبة وإنما لا معنى لها . ومن جهة أخرى حين طور رسل هذه النظرية لفريجه فى نظريته الوصفية اختلف عن فريجه . من بين نقط رسل المنطقية فى نظريته الوصفية أننا إذا أتينا بقضية موضوعها عبارة وصفية محددة لكنها لا تشير إلى شىء معين واقعى فإن القضية لا زال لها معنى وتقبل الصدق والكذب ، وحين نكتشف أن هذا الوصف المحدد لا يشير فتصبح القضية - التى تحوى هذا الوصف - كاذبة . مثل ملك فرنسا فى القرن العشرين أصلع أو زوجة هتلر ماتت فى المنفى ، ونحو ذلك. لكن لا اجماع بين المناطقة اليوم على موقف رسل . فمنهم من انضم إلى رأى فريجه فى أن القضية التى تحوى الوصف المحدد الذى لا يشير إلى أحد فى الواقع لا معنى لها بحيث لا أساس لسؤالنا هل هى صادقة أو كاذبة . ذلك لأن العبارة الوصفية المحددة إذا دخلت فى قضية فإنها تفترض ضمنا أن لها مسمّى واقعيا ، فإذا قلت أولاد جون نائمون فلا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة إلا إذا كان لجون فعلا أولاد(١) وهنا نجد عددا من المشكلات المتشابكة : على الرغم من أن الوظيفة الاساسية لاسم العلم أنه يدل على التفرد فى الاشارة فليس كل معناه أن يشير إلى شىء فى الواقع المحسوس فقد تشير إلى شىء خرافى أو غير موجود فى الواقع ، ولعل هذا ما دفع كواين إلى تقديم تعريف جديد لاسم العلم وهو أنه « يدل على تسمية شىء ما لكنه لا يملك سلفا أن هذا الشىء يجب أن يكون

---

(١) Strawson, Introduction to A Logical Theory, London, 1952, p. 175

وأيضا : Strawson, 'Singular Terms and Predication', in Strawson, (ed,) Philosophical Logic.

حاضراً الآن فعلا أو أنه على وشك الظهور (١) . أضف إلى ذلك أن الخلاف لازال قائماً بين فريجه وستروسن وأتباعهما من جهة ورسل وكواين ومدرستهما من جهة أخرى حول ما إذا كانت القضايا التي تحوى عبارات مشيرة (أو أوصافاً محددة) يجرى عليها الصدق والكذب أم أنه لا معنى للحكم عليها بالصدق أو الكذب

ولقد برزت أيضاً مشكلة جديدة في مبحث أسماء الأعلام نتجت عن النظرية الوصفية لرسل . يمكن إيجاز هذه النظرية فيما يلي (أ) هناك تمييز حاسم بين اسم العلم والمحمول ، أو بين إسم العلم والوصف المحدد الفريد الذى لاينطبق إلا على مسماه . بين الموضوعين فى القضيتين التاليتين إختلاف منطقى أساسى وإن كان الموضوع فى القضية الثانية يشير إلى نفس موضوع القضية الأولى : هومر أديب يونانى ، مؤلف الالياذة أديب يونانى : (ب) لا يمكن إستخدام اسم العلم إلا إذا كان لمسماه وجود واقعى ، لكن يمكن إستخدام العبارة الوصفية المحددة حتى دون أن نعرف مسماها بل حتى لو لم يكن لها ماصدق فى الواقع « ملك فرنسا فى عام ١٩٧٠ محبوب » قضية لها معنى وتقبل الصدق أو الكذب حتى لو لم يكن فى فرنسا نظام ملكى فى تلك السنة . وقد نشأ عن هذه النظرية لرسل موقف آخر له . قد يكون لاسم العلم المألوف عدة مسميات ومن ثم لا يعود له التفرد فى الاشارة ولذلك يجب التمييز بين إسم العلم المألوف مثل محمد وعلى وإبراهيم ، واسم العلم المنطقى مثل هذا ، ذاك ، هنا ، الآن أنا ، أنت ويكون اسم العلم المنطقى .. اكبر تحقيقاً لوظيفة التفرد فى الإشارة من إسم العلم المألوف لكن النقاد أوا فيما بعد إن ماسماه رسل

---

Quine, Methods of Logic, London, 1952, p. 197 .

إسم العلم المنطق لايحقق التفرد فى الإشارة لأن دلالته تختلف من شخص لآخر وإذا كان الاسم مرتبطا بالوضع المكانى والزمانى للمتكلم فلن يجوز أن يستخدمها عدة أشخاص ويدلون بها دلالة فريدة بل لا يجوز أن يستخدمها شخص آخر فى أوقات مختلفة (١) . وأصبحنا الآن أكثر شكا من ذى قبل فى أداء إسم العلم وظيفة التفرد .

**نظرية رسل فى استغناء اللغة عن أسماء الاعلام**

لقد دعا كواين Quine ـ أكبر المناطقة المعاصرين فى الولايات المتحدة وأقواهم تأثيرا ـ إلى مشروع لغة مثاليـــة رمزية تحقق كل أغراضنا النظرية يقترح فيهـا الاستغناء عن أسماء الاعلام Elimination of proper names ، نتيجة لما رأى من المشكلات الناشئة عن البحث المتطور فى موضوع إسم العلم، وسعيا منه لتحقيق صورية المنطق فى أنقى درجاتها . وقد أثار بهذه اهتمام كثير من المناطقة مناقشة وتحليلا وتأكيدا لموقفه أو هجوما عليه لكننا نجد بذور هذه النظرية عند رسل. لقد كان رسل واضحا فى نظرياته المنطقية ـ وخاصة فى نظريته الوصفية ـ فى ضرورة التمييز بين اسم العلم والمحمول ، وبين اسم العلم والعبارة الوصفية المحددة التى تنطبق على مسمى هذا الاسم دون غيره . لكنه رأى فى مجال الميتافيزيقا أن إستخدام إسم العلم فى اللغة العادية والمنطقية على السواء أساس للقول بوجود جواهر إن قلنا «هذا أحمر» فان ما نشير إليه يكون شيئا يضم كل الصفات التى تسند إليه ورغم ذلك يكون متميزا من تلك الصفات ومن ثم نقع فى القول

---

(١) انظر : Ibid., p. 203

وأيضا Ayer, Names and Descriptions, p. 157, in The Concept of A Person, Macmillan, 1963 .

إن هذا الشيء موضوع الحمل شيء مجهول وهو جوهر . ولذلك يقترح ترجمة القضية «هذا أحمر» ، إلى «الحمرة هنا» ، وحينئذ نعتبر أحمر اسما لامحمولا ، ويصبح الشيء ليس غير مجموع صفاته . لكن تعترضنا هنا مشكلة عمومية الصفة أو المحمول ، وما هو عام لايكون جزئيا فرديا متعينا ، ولذلك يتغلب رسل على هذه الصعوبة بقوله إنه يمكننا تحديد الصفات الحسية بمكان محدد وزمن محدد . فلذا رمزنا إلى مجموعة صفات شيء ما بالرمز س وقلنا إن « س مجتمعة هنا » ، جاءت س اسما لا صفة ( الصفات اسماء فى العربية لكنها متميزة من الأسماء فى اللغات الهندية الاوروبية ) ، وأصبح الشيء مجرد مجموع صفات حسية متعينة فى مكان واحد وزمن واحد قد يقال ايضا أن القضية. «س قائمة فى مكان وزمن محددين» سوف تصبح قضية تحليلية ، لأن المحمول لم يضف جديدا إلى الموضوع ، رغم أن القضية تجريبية ، فنقع فى خطأ منطقى وهو الخلط بين القضية التحليلية والقضية التجريبية . يحاول رسل التغلب على هذا الاعتراض ايضا بقوله أن القضية ليست تحليليه لأن من الممكن ادراك مجموعة صفاته حسيه ونعطيها اسما واحدا دون أن نتعرف على كل صفة فى هذه المجموعة واحدة واحدة(١) لكن يبدو أن رسل لم يقتنع بموقفه ذلك نتيجة لمواقفه المنطقية الراسخة ومنها ان اسم العلم متميز من الناحية المنطقية على المحمول ، ومنها أن القضية الشخصية وهى القضية التى يكون موضوعها اسم علم (وهى القضية الحملية بالمعنى الدقيق فى المنطق الرمزى) نوع أصيل من أنواع القضايا فى المنطق ولا يمكن رده إلى نوع آخر . ولذلك نجده حين يتساءل عما إذا كان من الممكن ابتكار لغة ليست بها اسماء أعلام وعلاقات

---

(١) Russel, An Inquiry into Meaning and Truth, 1940, pp. 95 – 100.

يجيب بأنه عاجز تماما عن تخيل مثل هذه اللغة ، ولا يعني هذا أن تلك اللغة الجديدة مستحيلة وإنما يعني تقريرا شخصيا عن عجزه عن وضع كل مفردات هذه اللغة بحيث تتألف جميعا من أسماء عامة وصفات ودون اسماء أعلام (١).

يمكن نقد نظرية رسل في الاستغناء عن أسماء الاعلام على أسس مختلفة . يمكن نقده أولا من واقع منطقه قال في نظريته الوصفية أن القضية التي يكون موضوعها اسم علم والقضيه التي يكون موضوعها عبارة وصفية محددة لاتشير إلا إلى مسمى ذلك الاسم لن يكون بينها تكافؤ منطقي . فالقضية الاسكندر عملاق عسكري ليست مكافئة منطقيا للقضية مؤسس مدينة الاسكندرية عملاق عسكري على الرغم من أن موضوع القضية الثانية وصف محدد فريد يخص الاسكندر وحده ، وحجة رسل في ذلك أن ليس بين المسمى والعبارة الوصفية الفريدة علاقة منطقية ضرورية وإنما علاقة حادثة كان يمكن ألا تتم أنه أمر حادث لاضرورة فيه أن الاسكندر بنى الاسكندرية . فان صح النقد فلن يكون أي وصف – مهما كان فريدا – لشيء ما مساويا من حيث المنطق لذلك الشيء . الشيء دائما أكثر من مجموع صفاته لكن لا يعني هذا أن نذهب مذهب لوك أن الصفات شيء وجوهرها أو حاملها شيء تجريبي آخر . يمكن نقد رسل ثانيا بقولنا أنه وقع في نفس الخطأ الذى وقع فيه لوك على الرغم من أن هدفه من نظريته ( أن الشيء المادي ليس أكثر من مجموع صفاته وأن العقل ليس أكثر من مجموع خبراته ) – هدفه رفض نظرية لوك في الجوهر . الخطأ المشترك هو اعتبار الصفة الحسية شيئا يوجد في مكان ، مع أنها ليست شيئا حسيا على الاطلاق : إن ما يوجد وجودا حسيا في مكان إنما هو الشيء الجزئي

(١) Ibid., P., 94

ذاته كالمنضدة أو القلم أو الشجرة الخ . ومن مفارقات اللغة أن نتحدث عن «صفات حسية» مع أنها فى الواقع صفات مجردة بمعنى أن الحمرة أو الشكل أو الصلابة فى ذاتها ليست موضوع إدراك حسى . وما يكون موضوعا للادراك إنما هو الشيء المحسوس بذاته ، وما صفاته سوى المظاهر أو الجوانب التى يبدو لنا هذا الشيء بفضلها .

**نظرية كواين :**

لعل كواين وجد فى اعتراف رسل السابق الاشارة إليه - أن مشروع الاستغناء عن اسماء الاعلام ممكن - حافزا لتطوير موقف رسل وممارسة قدراته فى تحقيق ما أعلن رسل فشله فيه . لكن بينما كان هدف رسل من مشروعه ميتافيزيقيا ، كان هدف كواين منطقيا بحتا لتحقيق أعلا درجة فى صورية المنطق . ذلك لأنه يعلن أن مشروع إلغاء اسماء الاعلام من اللغة المقترحة لايفقد اللغة الحديث عن الأشياء الجزئية وإنما يؤدى فقط إلى اعراب اسم العلم إعرابا مختلفا . وتتلخص نظريته فى نقطتين : الأولى تضييق نطاق التعبير عن الأشياء الجزئية لتنحصر فى رموز هى المتغيرات الفردية التى ترد فى صيغ حساب المحمول أو حساب دالات القضايا ، ونعوض عن هذه المتغيرات بأسماء أشياء جزئية ، ومن أمثلة هذه الصيغ قولنا «يوجد شيء ما ه بحيث أن ه هى أ» وأن هذه الدالة صادقة أحيانا والرمز ه قيمته اسم علم ، والرمز ا يدل على محمول أو وصف وتكون الدالة صادقة إذا عوضنا عن المتغيرات بحكم صادق . النقطة الثانية هى سعينا نحو استبدال وصف محدد فريد باسم العلم حين نعطى المتغير الفردى قيمته فبدلا من وضع اسم العلم قيمة لهذا المتغير نحاول البحث عن وصف فريد أو مجموعة أوصاف لاتنطبق إلا على شيء واحد بعينه ، ونحصل على دالة قضية (وهى

القضية فى صورة رمزية أى فى صورة متغيرات وثوابت) تتألف كلها من رموز إلى محمولات ، ولم تعد بنا حاجة إلى اسماء أعلام . ويوضح كواين موقفه بقوله أن الوجود هو البحث عن قيمة المتغير to be is to be value of a variable ، والمقصود أن كل دلالة الاسم هو التفرد فى الاشارة فإذا أمكن تحقيق هذه الوظيفة باعطاء وصف فريد لشيء ما فقد أصبح هذا الوصف قيمة صادقة تستبدلها باسم العلم. وبذلك نتفادى كل المشكلات الناشئة عن مبحث اسم العلم(١).

هنالك من المناطقة المعاصرين من يدافع عن هذا المشروع لكن ليس عليه إجماع ، ولازال موضوع مناقشات حامية . يمكن تقديم الانتقادات الآتية إلى مشروع كواين : (١) يتجاهل كواين نقطة منطقية راسخة أقرها فريجه ورسل ودافع هو عنها هى أننا فى الصيغة الرمزية للقضية الوجودية «يوجد شيء ما ﻫ بحيث يكون . .» لا يمكن أن نعوض عن ﻫ باسم علم وإنما يجب أن نعوض عنها بمحمول دائما ، حتى تصبح القضية الوجودية مؤلفة من محمولين من مستويين مختلفين . نقول يوجد فلاسفة لكنا لا نقول يوجد سقراط. ليس للقضية الأخيرة معنى . نقول يوجد جزر تربيعى للعدد ٤ ، ونقول ايضا أن العدد ٢ قيمة للمتغير، لكنا لا نقول يوجد العدد ٢ . فى القضية «يوجد فلاسفة» نجد أن «فلاسفة» محمول يسند إلى بعض الناس ، أما «يوجد» فهى محمول من الدرجة الثانية يسند إلى الفلاسفة بمعنى أنه يمكن الحديث عنهم أو التفكير فيهم لكن لا معنى للقول «يوجد سقراط» (٢).

---

(١) أنظر : Quine, Methods of Logic, p. 224.

وأيضا Geach, Refrence and generality, p. 161

(٢) Ibid; pp. 161–2

وأيضا Strawscn (ed.), Philosophical Logic, pp-83–5

(٢) نعم لم يرد كواين أن يستخدم اسماء الأعلام بل أراد إلغاءها واستبدال محمولات أو أوصاف محددة بها . إما أن يكون الوصف فريدا يدل على شيء واحد دون غيره أو غير فريد يدل على أكثر من شيء جزئى . الأصل فى الوصف أنه محمول وبالمحمول صفة العمومية لا التفرد فى الاشارة ، لكن كواين يقترح محاولة البحث عن محمول فريد يحقق هذا التفرد . فهل هذه المحاولة ممكنة ؟ إن كانت ممكنة كأننا وصلنا إلى معنى دقيق لمسمى اسم العلم وذلك بمثابة تعريف ، لكن لا تعريف لاسم العلم ، فالأغلب إذن أن المحاولة غير ممكنة أى أن البحث عن وصف فريد يحقق التفرد لايمكن الوصول إليه بشكل واضح حاسم . ومما يؤيدنا فى ذلك أن كواين نفسه يعلن أن لاترادف أو تكافؤ بالمعنى المنطقى بين الاسم والوصف الفريد . نخلص من ذلك إلى القول إن بالإمكان الاتيان بوصف مناسب يصدق على شيء ما ويحقق التفرد فى الاشارة بحيث نميزه من غيره من الاشياء لكن لن يكون هذا الوصف بديلا باسم العلم .

**خلاصة :**

ان صحت الانتقادات السابقة على مشروع اللغة المثالية التى يراد بها الاستغناء عن اسماء الاعلام ، فإن هدف أصحاب المشروع لم يتحقق وهو إلغاء مقولة الجوهر ونعود إلى حيث بدأنا قام تصور الجوهر عند كثير من الفلاسفة على اعتبار تصور الحمل فى المنطق والوصف فى اللغة تصورا أوليا ، لكننا أوضحنا فى الجزء الأول من هذا الفصل أن تصور الفرد واعتباره جوهرا أكثر سبقا وأولية من تصور الحمل ، وأن التصور الأول أساس التصور الثانى وصلنا فى الجزء الثانى من هذا الفصل إلى أن الظواهر

النفسية والحوادث العقلية لاتسند إلى جوهر - يسمونه النفس أو العقل - يختلف عن هذه الظواهر متميز منها إن أردنا وضوحا فى التصور ودقة فى التفكير . لانريد إنكار تصور الجوهر لكنا نريد انكار النفس جوهرا نميل إلى تطبيق مقولة الجـــوهر على الإنسان الفرد ذاته ومن ثم نسند الحالات النفسية إلى هذا الانسان الفرد كما نسند إلى نفس الفرد حالاته البدنية وتغيراته الفسيولوجية .

# مراجع الفصل الرابع

Aristotle, The Works of Aristotle, translated into English by Smith and Ross; 12 vols. Oxford, London, 1955.

Ayer, A. J., " Individuals ", in Philosophical Essays, Macmillan, London, 1959.

, The Concept of A Person and Other Essaye Macmillan, 1963.

Butler, R. J., "Substance Un-Locked", Proceedings of Aristotelian Society, (P.A.S.), 1974.

Daniels, C., Spinoza on the Mind-Body Problems: Two Questions. Mind, 1976.

Descartes, Philosophical Worhs, translated by Haldane and Ross, Cambridge, 1931.

, Philosophical Workss, translated by Geach and Anscombe, Nelson. 1954.

Edwards, p.; (ed.), The Encyclopedia of philosophy.

Entwistle, Aspects of Language, London, 1953

Flew. A, (ed), Essays in Conceptual Analysis, London, 1960.

Forgie, J. W, Existence-Asserstions and The Ontological Arguments, Mind, 1974.

Geach, P., Reference and Generality : An Examination of Some Medieval and Modern Theories, New york. 1962.

Hume, A Treatise of Human Nature, London, 1888.

Kant, Critique of Pure Reason, Kemp Smith translation, Macmillan, 1961.

Locke, An Essay Concerning Human Understanding.

Quine, W.V.O., Methods of Logic, London, 1952

, Word and Object, New York, 1961.

Quinton, The Nature of Things, London, 1973.

Radford, C., On Subject Terms, Mind, 1974.

Ross, W. D., Aristotle, Macmillan, 1964.

Russell, B, "On the Relation of Universals To Particulars", Mind, 1911.

, An Analysis of Mind, Allenand Unwin 1921.

, An Outline of Philosophy, Allen and Unwin, 1927.

, An Inquiry into Meaning And Truth, Allen and Unwin, 1940,

, My Philosophical Development, Allen and Unwin, 1959.

Spinoza, Ethics, Translated by A. Boyle, London.

Strawson, Introduction to Logical Theory, Oxford, 1952.

, Philosophical Logic, Oxford 1967.

Windelband, A History of Philorophy, 2 vols, New York, 1958.

# الفصل الخامس

## وحدة النفس

### مقدمة

عرضنا فى الفصل الثانى لموضوع الحياة الشعورية فى الإنسان وانتهينا من تحصيل الحاصل أن نقول أن الحياة الشعورية أمر واقع، وأنها هى ما نعنيه بالحياة النفسية، وحاولنا فى ذلك الفصل بيان طبيعتها اللامادية. ثم تعرضنا فى الفصل الرابع لمشكلة ماإذا كانت النفس الإنسانية جوهرا أى أن بها أكثر من مجرد ظواهر وحالات نفسية أم أن النفس ليست سوى تلك الظواهر والحالات، ووصلنا إلى أن الجوهر هو الشخص وليست النفس وحدها. وأشرنا إلى أن أغلب الفلاسفة المحدثين والمعاصرين يرفضون جوهرية النفس. لكن الفلاسفة الذين ظنوا أنهم برفضهم جوهرية النفس حسموا مشكلة قديمة عاتية وجدوا أن هذا الرفض أوقعهم فى مشكلة أخرى هى وحدة النفس ونريد الآن صياغة هذه المشكلة.

كل منا يعى أن لديه ظواهر نفسية وحالات نفسية وحوادث عقلية تخصه وتنتمى إليه وحده، وأنها تتعدد ويتداخل بعضها فى بعض فى كل لحظة ويتلاشى بعضها فى لحظة ما لتبرز حالات وحوادث أخرى فى اللحظة التالية وهكذا. فما الذى يربط الحالات الشعورية الماضية والحاضرة بحيث تجعلها تنتمى جميعا إلى شخص واحد دون غيره على تعددها وتباينها وزحمتها؟ المشكلة مزدوجة ما يخص شخصاً واحداً بعينه حين يحكم على نفسه إنه نفس الشخص فى مختلف

فترات خبراته ، وما يخصه حين يحكم الآخرون عليه أنه نفس الشخص حين أكون الآن فى حالة خوف أو غضب ، كيف أعى أنى نفس الشخص الذى لقى صديقا مستبشرا منذ ساعة وهو نفس الشخص الذى عاد من سفر طويل بالأمس مثلا ؟ وكيف أحكم على شخص ما حين أناقشه الآن بشأن مستقبله أنه نفس الشخص الذى أخبرنى بالأمس بنجاحه فى الامتحان ؟ إن ما يجعل من هذه المواقف مشكلة فلسفية هو المفارقة بين الكثرة والوحدة أو بين التغير والثبات . يعتقد كل منا أنه على الرغم من أنه يعى بحياته الشعورية التى تتمثل فى حالات مختلفة وظواهر متباينة وحوادث عقلية متعددة عبر الزمن ، فانه يحس إحساسا عميقا أنه لازال هو هو نفس الشخص، وأن تغير حالاته النفسية وتعدد أحداثه العقلية لاتبدد وحدته أو ذاتيته فهل هذا الإحساس بالوحدة والاتصال حق أو وهم؟

**لمحة تاريخية**

مشكلة وحدة النفس قديمة قدم أفلاطون ، لكن يبدو أنها لم تكن مشكلة فى ذهن أرسطو . أما الفلاسفة المسيحيون فى القرون الوسطى والفلاسفة الإسلاميون الأوائل فقد كان فريق منهم — كما نعلم — أفلاطونيا وفريق آخر أرسطيا وفريق ثالث يجمع بينهما أو يؤلف بين أرسطو والأفلاطونية المحدثة وقد حاولوا جميعا التوفيق بين الفلسفة الإغريقية وعقائدهم الدينية . وكذلك كان هؤلاء الفلاسفة المسيحيون والإسلاميون فى مشكلة وحدة النفس ما بين أفلاطونيين أو مشائيين أو مؤلفين بينهما أو موفقين بينهما وعقائدهم ، لكن هذه المشكلة لم تبلغ عند هؤلاء جميعا حدتها وأهميتها وإلحاحها مثل ما بلغته عند ديكارت ولوك وهيوم وكثير من الفلاسفة المعاصرين كما سنرى . ولقد كان لنظرية أفلاطون فى النفس جوانب ميتافيزيقية وأخلاقية وسيكولوجية ، وقد أشرنا

من قبل إلى الجانبين الأول والثانى (١) . أما عن الجانب السيكولوجى فقد تحدث افلاطون عن ثلاثة نفوس ، أو ميز فى النفس الإنسانية بين ثلاثة قوى يسميها « القوة العاقلة » التى تتمثل فى القدرات العقلية العليا وترتبط هذه القوة بالجانب الميتافيزيقى من نظريته ، و « القوة الغضبية » التى تتمثل فيما لدينا من انفعالات وعواطف على تنوعها ، و « القوة الشهوية » التى تتمثل فى اللذائذ والرغبات الحسية. وإن بين هذه القوى تمايزا وصراعا وتعارضا فقد تميل القوه الغضبية لنصرة العقل على الشهوة وقد تغلبها هذه على أمرها . وعلى الرغم من أن هذه القوى النفسيـة عند أفلاطون متمايزة متعارضة فانه يرى وحدة النفس أمرا بديهيا عـلى أسـاس أن النفس جوهر وللجوهر ثباته وديمومته بصرف النظر عن تعدد حالاته وتنوعها فتصبح جوهرية النفس الإنسانية أساس وحدتها واتصالها عبر الزمن وذاتيتها . أما أرسطو فانه يقسم النفس الانسانية تقسيما ثلاثيا آخر فيحدث عما يسميه « النفس النامية » أو النباتية ووظائفهـا النمو والتوالد ، و « النفس الحاسـة » أو الحيوانية وتتمثل فى مختلف الظواهر النفسية والحوادث العقلية وأهمهـا عند أرسطو الادراك الحسى والحس المشترك والتخيل والتذكر ، و « القوة الناطقة » وتتمثل فى التفكير بالمعنى الضيق الذى يضم إدراك الماهيات والمبادىء والاستدلال والمقـارنة والتجريد والتأمل ، ويميز أرسطو فى العقل بين عقل فعـال وعقـل منفعل ويبدو أن أرسطو لم يجد بأسا من الحديث عن ثلاثة نفوس فى الانسان أو لعله رأى أن وحدة النفس وذاتيتها أمر بديهى لايخلق مشكلة وأن النفوس الثلاثة ليست سوى قوى أو مظاهر للنفس الواحدة .

---

(١) أنظر الفصل الأول

ولقد تابع الفلاسفة الاسلاميون الأوائل أفلاطون وأرسطو في تمييزهم النفس من العقل، وجعل العقل إحدى قوى النفس على خلاف الأمر مع الفلاسفة المحدثين الذين اقتدوا بديكارت في جعله النفس والعقل مترادفين واستخدامه التفكير بالمعنى الواسع الذى يضم كل الظواهر النفسية والأحداث العقليـــة. ولذلك نرى للفلاسفة الاسلاميين الأوائل نظريات في النفس وأخرى في العقل ترتبط بنوع مناخ الفكر الاغريقي الذين أخذوا عنه كما ترتبط بنوع المشكلات العقائدى الذى عاشوا فيه. ولقد تابع الفلاسفة الاسلاميون أفلاطون في القول بلا مادية النفس وجوهريتها، كالفارابي وبن سينا وبن رشد، أو أضافوا إلى ذلك قول أفلاطون بحياة سابقة للنفس قبل حلولها في الجسم كابن سينا ولم يمنع ذلك من تفضيلهم تصنيف أرسطو على تصنيف أفلاطون لقوى النفس. وحين تحدث الاسلاميون في وحدة النفس كانوا أفلاطونيين يجعلون جوهرية النفس أساسا لوحدتها وهويتها غير تتابع لحظات الزمن ومصدرا لاتصال حالاتها فيما عدا بن سينا كما سنرى أما عن نظريات الاسلاميين في العقل فإما توفيق بين ارسطو والافلاطونية الحديثة مثـــل الفارابي وبن سينا أو نظريات في المعرفة والاخلاق الصوفية ونشأت عنها نظريتهم في العقول العشرة وتفسيرهم للنبوة، أما نظرية بن رشد في العقل فهي نظرية معرفة خاصة. (١)

---

(١) أنظر . ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، الطبعة الأولى ، القاهرة ٣١ – ٣٦ ، ص ١٧٤ – ١٧٥ وأيضا : محمود قاسم : في النفس والعقل لفلاسفة الاغريقي والاسلام ، القاهرة ص ٧٩ ، ٨٢ ، ٩٥ ، ١٩٠ ، ٢٤٤ ؛

### أهمية المشكلة

لمشكلة وحدة النفس أهمية فلسفية طبقا لصياغتنا لهـا في بداية الفصل ، لكن لمشكلة وحدة النفس أهمية لنا جميعا من الناحية العملية في حياتنا الواقعية ، لاعتبارات قانونية وأخلاقية . لكل إنسان حقوق مثل حقه في التعبير عن آرائه وحقه في الحرية والتعلم والميراث وممارسة حقوقه المدنية الأخرى ، وعليه واجبات نحو الآخرين من بني نوعه . وكل إنسان مسئول عن أفعاله ولا يسأل عن أفعاله سواه ولا يثاب أو يعاقب على أفعاله إلا هو ، خاصة حين يعصى قوانين الدولة . وتصور الالزام الخلقي أساسي في حياتنا الاجتماعية، فحين أعد شخصا بشيء ما ، على أن أفي بوعدي تجاه هذا الشخص دون غيره، أو حين أجد واجبا على أن أعين صديقا في أمر يخصه ، يلزمني أن أقدم هذا العون لذلك الشخص دون غيره . نلاحظ أن الحديث عن الحقوق والواجبات والمسئولية والجزاء والالزام الخلقي ونحو ذلك يفترض ابتداء وعيا بوحدة الشخص الذي يطالب بحقوقه ووحدة الشخص الذي يشعر بالزامه الخلقي نحو الآخرين ، كما يفترض إبتداء وعيا بوحدة الشخص الذي نؤدي له واجباتنا ونجازيه عما فعل ونعاقبه عما اقترف . ولا معنى لهذه الاعتبارات الخلقية والقانونية إن كان شخص اليوم غيره بالأمس ، أو إن كنا نعاقب اليوم شخصا اختلف اختلافا تاما عنه بالأمس. وسوف تتضح هذه الاعتبارات فيما سنقوله في فقرات تالية (١) .

---

(١) أنظر : Locke, An Essay on the Human Understanding, II, xxvii, 26

وأيضا : Shorter, «Personal Identity, Personal Relationships and Criteria», Proceedinqs of Aristotelian Society ( P A S. ), March, 1971.

**الحل الميتافيزيقى لمشكلة وحدة النفس :**

يمكننا تلخيص حلول الفلاسفة المحدثين والمعاصرين لمشكلة وحدة النفس فى ثلاثة حلول : الحل الميتافيزيقى والحل النفسى والحل الفيزيائى . ونبدأ بالحل الأول الذى نجد ديكارت أبرز المعبرين عنه ، ولقد جاء هـــذا الحل تطويرا لموقف أفلاطون . وهاك خلاصة موقف ديكارت ، رائد الثنائية فى العصر الحديث وعملاقها . الانسان مؤلف من نفس وجسم وليس جسما فقط . الانسان فى الواقع التجريبى وحدة مطلقة لا يمكن الفصل فيه بين هذين العنصرين إذ لا يمكنك القيام بفصل تجريبى بين نفس إنسان ما وجسمه ، لكن إذا تأملنا طبيعة الانسان فانه يمكننا تصور إن الخاصة الأساسية للنفس هى فكر وشعور ، هذه النفس مختلفة فى طبيعتها عن الجسم الذى تكون خاصته الأساسية إمتدادا فى المكان بما يحتويه من إتخاذ شكل وأبعاد ووزن وقبول الملاحظة الحسية ونحو ذلك . نعم للظواهر النفسية والحوادث العقلية علل مادية وشروط فسيولوجية لكنها تظل فى نهاية الأمر من طبيعة لامادية لا يمكن تفسيرها بقوانين الفسيولوجيا تفسيرا كاملا حيث لا تقوم فى مكان ولا تقبل الملاحظة الحسية كما سبق القول (١) . أصل إلى هذه النفس باستبطان عن طريقين ، أصل إليها أولا حين أعى بحالاتى النفسية وحوادثى العقلية ، فحين أشك فى شىء ما أو أفكر فى أمر ما فانى أصل فى نفس الوقت إلى وعى بذاتى أو شعورى بذاتى . أدعى ديكارت أيضا ان كلا منا يدرك باستبطان وجود نفسه كائنا متميزا من جسمه ، تصدر عنه تلك الظواهر والحالات النفسية والحوادث العقلية ، وهى شىء له وجوده الثابت المتصل رغم تعدد حالاته وحوادثه العقلية وتغيرها وأنها سر وحدته وذاتية فى

---

(١) أنظر الفصل الثانى

مختلف الاوقات مهما تغيرت حالاته النفسية وتنوعت . وتصور هذا الوجود المستقل المتميز الثابت مشتق من تصور ديكارت لجوهرية النفس (١) . ومن ثم قامت وحدة النفس فى الحل الميتافيزيقى على أساس الاعتقاد بجوهرية النفس وأننا نعيها جوهرا باستبطان . ولقد تابع ديكارت فى هذا الحل ليبنتز وبركلى وتوماس ريد وغيرهم من الفلاسفة المحدثين .

وقد كان هذا المعيار لوحدة النفس - معيار الجوهرية - موضوع انتقادات كثيره ، وإن صح موقفنا الذى اتخذناه فى الفصل السابق ضد جوهرية النفس فقد هوى هذا المعيار لوحدة النفس . نكرر هنا على وجه الخصوص نقدين لهذا المعيـــار . (أ) لاندرك النفس الانسانية باحساس أو باستدلال أو باستبطان . أما أننا لانستطيع إدراكها باحساس فذلك تابع لوصفها باللامادية وما ليس ماديا لايدرك باحساس ولا نصل إلى النفس جوهراً باستدلال ، سوى إن نقول ان الظواهر والحالات النفسية محتاجه فى وجودها إلى جوهر يحملها ، وذلك يقوم على فكرة الحمل لكن أوضحنا أن فكرة الحمل ليست حقيقة منطقية وإنما تقوم فكرة الحمل على موقف ميتافيزيقى معين ونعود حيث بدأنا لمناقشة ما إذا كانت النفس جوهرا أم أنها ليست كذلك . ولقد بين الفلاسفة بعد ديكارت أننا لانصل إلى جوهرية النفس باستبطان إذ نعى باستبطان فقط - كما رأى هيوم - ظواهرنا وحالاتنا النفسية . وخلاصة هذا النقد أننا لايمكننا اعطاء وصف محدد واضح للنفس الجوهرية يختلف عن وصفنــــا لظواهرنا وحوادثنا الفكرية ، وما لاندركه واضحا فلا أساس للتحدس

---

(٢) أنظر الفصل الرابع

لتقريره . (ب) إن ما يجعلنا نميز نفسا من نفس أخرى ، أو شخصا من آخر إنما يكون بتمييز جسم من آخر أو تمييز نموذج للسلوك من نموذج آخر ، وكلاهما موضوع لملاحظة حسية خارجية ، لكن إذا كان ما يميز شخصا من آخر هو العنصر اللامادى القائم فى الجسم وما لايعرفه الاصاحبه فلا سبيل للآخرين تمييزه .

**الحل السيكولوجى :**

اهتم كثير من الفلاسفة بعد ديكارت بمشكلة وحدة النفس ورفضوا الحل الميتافيزيقى الذى يجعل جوهرية النفس أساسا لوحدة النفس وذاتيتها واتصالها . وجون لوك أشهر هؤلاء الفلاسفة بعد ديكارت ، وكان يسمى المشكلة مشكلة «الذاتية الشخصية» Pessonal Identity ، وتابع رأيه أو طوره كثير من الفلاسفة المحدثين مثل هيوم والفلاسفة المعاصرين مثل وليم جيمس . ويمكن تسمية موقفهم بالحل السيكولوجى للمشكلة وخلاصته أن الذاتية الشخصية تقوم لا فى وجود النفس جوهرا وإنما فى وجود الشعور ، وتلعب الذاكرة دورا أساسيا - دون باقى الحوادث العقلية - فى معنى الشعور حين نتحدث عن الذاتية الشخصية ، ذلك لأن الذاكرة هى الرباط الضرورى الذى يربط الحياة الشعورية الحاضرة والماضية لشخص ما . ونلخص موقف لوك من الذاتية الشخصية فيما يلى . لم ينكر لوك جوهرية النفس كما سبق القول فى الفصل السابق فقد دافع عنها لأسباب اعتبرها وجيهة(١) لكنه رفض قول ديكارت أن هذه الجوهرية أساس وحدة النفس . رأى أن الشعور بالذات هو ما يؤلف الذاتية الشخصية . يبدأ موقفه بتعريفه للشخص Pers on بأنه الكائن العاقل القادر على

---

(١) انظر الفصل الرابع ص

التفكير فيما حوله من أشياء والتفكير فى ذاته ، والمقصود بالتفكير فى ذاتى انى حين أرى شيئا أو أسمع صوتا أو أتخذ قرارا أو أكون فى حالة خوف أو اغتباط فإنى ادرك ايضا أنى أقوم بهذه الخبرات وذلك ابسط معانى الشعور بالذات أو الوعى بالوجود ، وذلك هو المعنى الأصيل للكوجتو الديكارتى .
وحين أقع على الشعور بالذات أو الوعى بوجودى إدرك انى نفس الشخص فى مختلف لحظات الزمن . ومن خصائص هذا الشعور بالذات أنه يرجع إلى الوراء ليتذكر الماضى ، ومن ثم فإنى حين اعانى الآن خبرة ما أدرك إنى نفس الشخص الذى كان يعانى خبرة أخرى فى لحظة سابقة أو فى يوم سابق بفضل الوعى بوجودى والقدرة على تذكر الأحداث الماضية . الحالات النفسية والأحداث العقلية فى تغير متصل وتداخل دائم لكنى أعى بفضل الشعور بالذات أن من قام الآن بكذا وكذا هو ذاته من قام بكذا وكذا فى الماضى .
نعم كثيراً ما ننسى خبراتنا الماضية وقد لا نتذكر كل تفاصيلها الدقيقة ، أما فى النوم فلا تفكير أو على الأقل لا وعى لنا بما نفكر فيه ، لكن كل ذلك لا يقضى على وجود الوعى بالذات أو التذكر . ويضرب لوك مثاله المشهور الخيالى .
لو تخيلنا أميرا تقمص جسم إسكافى فانا نتوقع أن هذا العامل احتوى كل خبرات الأمير وسماته ولم تعدله صلة أليته بحياته كاسكافى ولو دخل قصره لما أحس غرابه ولا دهشة فى الجو الملكى الذى يعيشه . اراد لوك القول أن شخصا ما يدرك أنه نفس الشخص فى مختلف الأوقات والأمكنة بفضل ما لديه من وعى بذاته وذكرياته ، وأراد أيضا أن نحكم على شخص ما بانه نفس الشخص إذا تذكر حوادث ماضية نعلم أنه عاشها ومارسها (١) .

(١) Locke, An Essay on Human Understanding, II, xxvii, 9 — 28.

ولقد كان حل هيوم لمشكلة الذاتية الشخصية مستندا إلى رفضه لجوهرية النفس أو العقل . رأى أن ليس لدينا وعى مباشر بالنفس ، وبالتالى ليس لدينا وعى مباشر ببساطتها وذاتيتها . لدينا وعى مباشر فقط بخبراتنا النفسية وحوادثنا العقلية ، وأن هذه الخبرات تختلف بعضها عن بعض ، ومتميزة احداها عما عداها . حين أتامــل ذاتى باستبطان فإنى أقع دائما على إدراك جزئى - - إحساس بالحرارة أو البرودة ، أو بلون ، أو حب أو كره ، بألم أو لذه و وحين أستبعد هذه الادراكات مثلما يحدث لى أثناء النوم فلا أحس بنفسى ابدا .

ولقد أدى هذا الموقف بهيوم إلى قوله أن النفس أو العقل ليست إلا مجموعة إدراكاتنا الجزئية أو خبراتنا النفسية يعقب بعضها بعضا بسرعة لا يمكن تصورها وانها فى فيضان متصل وحركة دائبة . ويقوم موقف هيوم من الذاتية الشخصية من هذا المنطلق فينكر هذه الذاتية . ولذلك ينحصر بحث هيوم لا فى تقديم حجة على ذاتية النفس أو الشخص وهويته فى مختلف الأوقات ، فلا ذاتيـة هنالك وإنما فى تقديم حجة لتبرير الاعتقاد الخاطىء بتلك الذاتية والوحدة والاتصال . رأى أنه لا توجد رابطة حقيقية بين حالاتنا النفسية وحوادثنـا العقلية المتباينة المتعاقبة المتداخلة ، ولو وجدت هذه الرابطة لـكانت أساسا لذاتية الشخص . وإذن بما مبر الاعتقاد الخاطىء بتلك الذاتية ؟ أجاب هيوم بأن الخيال يلعب دوره فى هذا الاعتقاد . لا وحدة أو اتصال أو ذاتية بين حالات النفس ولكن الخيال يطبع هذه الوحدة والذاتية على أساس علاقات التشابه والعلية القائمة بين مفردات الحياة النفسية ، ولا يرى أن هـذه العلاقات روابط حقيقية على أساس أنه يمكن تصور الحـالات النفسية متميزة منفصلة إحداها عن الأخرى . وحين يوضح هيوم علاقة التشابة فى هذا المجال يقول انى

إدرك أن حالة ما شبيهة بحالة ماضية . وهنا تدخل الذاكرة عنصرا أساسيا لربط مختلف حالات النفس فى الخيال . كما أن الذاكرة أساس إدراك تعاقب مختلف الحالات الباطنة ولذلك يستنتج أن الذاكرة هى مصدر الاعتقاد بالذاتية الشخصية(١) . ويعترف هيوم فيما بعد أن موقفه ناقص معيب ومؤد إلى الشك المطلق وأن المشكلة صعبة الفهم ، وأنه أصيب باليأس من عجزه عن اكتشاف المبدأ الذى يوحد بين مختلف الحالات النفسية والحوادث العقلية لشخص ما ، لو أن حالاتى النفسية توجد فى جوهر ، أو أن العقل يدرك علاقة حقيقية بين تلك الحالات فلا صعوبة ، لكنى لا أجد أساسا لإثبات الجوهر ولا إدراك تلك العلاقة على أساس مبادئى التجريبية(٢) .

لقد بدأ لوك بطرح حل جديد لمشكلة وحدة النفس يختلف عن حل ديكارت ، وهو جعل الشعور بالذات يربط مختلف حالاتنا النفسية واحداثنا العقلية عن طريق الذاكرة ، واتفق معه هيوم . وقام الاختلاف بينهما فى أن لوك اعتقد بوجود النفس جوهرا متميزا من الجسم - مثل ديكارت بينما انكر هيوم هذه الجوهرية . لكن لوك كان مترددا فى قبول النفس جوهرا ، لم يملك إلا الاعتقاد بجوهرية النفس على أساس أن الحالات النفسية والعمليات العقلية محتاجة إلى جوهر يحملها كما لو كانت صفات ، والصفة محتاجة بالضرورة لموصوف . وكشف هيوم خطأ لوك هنا ونادى أن الحالات النفسية ليست حوادث أو صفات وإنما هى كائنات جزئية لاتحتاج لجوهر . لم يملك لوك ايضا الا الاعتقاد بجوهرية النفس على أساس أن الحالات النفسية والأحداث العقلية حوادث

(١) Hume, A Treatise of Human Nature, I. iv. 6, pp. 251-263

(٢) Ibid , Appendix, p. 637

ولكل حادثة علة ، فتجب افتراض النفس جوهرا لتكون علة ومصدرا لتلك الحوادث العقلية ، واكتشف هيوم هنا ايضا أنه لا ينبغى أن نتساءل عن علة تلك الحوادث العقلية وإنما هى كائنات متميزة . لك أن تتحدث عند هيوم عن حالة نفسية كعلة لحالة أخرى لكن ليس للحالات الباطنية فى مجموعها علة .

فالواقع أن لوك لم يملك إلا الاعتقاد بجوهرية النفس لما سبق من أسباب لكنه تردد فى هذا الاعتقاد على أساس أنه لا يمكننا البرهنة على لاماديتها أو خلودها مثلما أصر ديكارت ، كما أن القول بالجوهرية لا يتسق ومبادىء لوك التجريبية . ولقد أدى هذا التردد إلى رفض لوك جوهرية النفس لتكون أساسا لوحدة النفس ، واقترح الشعور بالذات والذاكرة ركيزة لوحدة النفس . ولم يستطع لوك التوفيق بين اعتقاده بجوهرية النفس وصلة هذه الجوهرية بالشعور بالذات . جاء هيوم ليكون لوكيا أكثر من لوك نفسه - يخلص موقف لوك مما علق به من عدم اتساق حول اعتقاده بجوهرية النفس وتردده فيها ، وذلك برفض هيوم لتصور جوهرية النفس من أساسها . ويستمسك بحل لوك فى وحدة النفس فى صورة تتفق ومبادئه التجريبية التى أودت بوحدة النفس ، فوقع فى الشك المطلق .

نأخذ الآن وليم جيمس مثالا معاصرا على تطوير موقف لوك وهيوم من وحدة النفس والنداء بالشعور بالذات والذاكرة أساسا لها . اتفق مع هيوم فى رفضه جوهر ديكارت ولوك ، لكنه اختلف عن هيوم فى تصوره للخبرات النفسية . يتلخص موقف جيمس فيما يلى . لانبدأ الحديث عن النفس بالحديث عن مفردات ظواهرها وحالاتها العقلية مثل هيوم ثم نكتشف أنها متميزة منفصلة ثم نتساءل عما يجمعها فى وحدة ، فلا نجدها ، فنقع فى الشك والقول أن لا أساس لوحدة النفس وذاتيتها . وإنما يجب أن نبدأ بالواقعة الشعورية

الاساسية وما ندركه إدراكا مباشرا وما نحن على إلفة مباشرة بها فى حياتنا اليومية ـ يجد جيمس هذه الواقعة الاساسية المباشرة فى الشعور ذاته ، ما يعبر عنه بعبارة « أنا أفكر » . لا تتضمن « أنا أفكر » جوهرا نفسيا ديكارتيا ، وإنما تتضمن الشعور الفردى فى مجموعه وما نعيه مباشرة . ويعطى جيمس سمتين أساسيتين لهذا الشعور الفردى : أنه فى تغير متصل ، وأنه معطى متصل . حين أقول أن حالاتى النفسية واحداثى العقلية فى تغير متصل لا أنكر ديمومة أى حالة نفسية أو عقلية وإنما اقصد فقط أن أى حاله حين تحدث فإنها لا تعود . وحين أقول أن الشعور متصل أعنى أنه لا يقبل القسمة أجزاء ولا يمكن قسمته إلى إدراكات جزئية أو ذكريات أو حالات انفعال أو عاطفة متميز بعضها من بعض . ليس الشعور مقسما قطعا ولا سلسلة من أحداث مترابطه وإنما هى فيض متصل كالنهر الجارى ، وذلك ما يسميه جيمس « مجرى الشعور » . خذ مثالا بسيطا يضربه جيمس على اتصال الحياة الشعورية . حين أكون فى حالة صمت لا يشغله ضجيج ثم أسمع صوت الرعد فجأة فانى لا أسمع الرعد خالصا معزولا عما كنت فيه من صمت وإنما زحف سماعى للرعد على وعيى بالصمت ، سمعت الرعد يطغى على الصمت ويباغيته ، ووعيى بالرعد هو وعى بزوال الصمت لكن لا تمييز بين الحالتين بالطريقة التى يصفها هيوم . لا نسل ماذا يربط الحالات النفسية المتباينة ، لأنهـا ليست منفصلة ثم نبحث عن رابط بينها . أنه شبيه بالسؤال الفاسد ماذا يجمع حمرة للتفاحة وكرويتها؟ أنها معطى، وكذلك الشعور المتصل . وحدة الخبرة فى لحظه ما أو فى أوقات متتابعة إنما هى معطى وواقعه أساسية . يمكننى التمييز بين مختلف حالاتى النفسية لكنى أعى مباشرة أن بينها رباطا ، هو علاقة الدفء والمودة العميقة warmth and intimacy ولذلك أحكم بأنى الآن هو من كان بالامس . نعم أنا الآن مختلف عنى بالامس

فقد كنت جائعا وأنا الآن شبعان ، كنت أدرس وأنا الآن اخلد إلى الراحة ، كنت معوزا وأنا الآن فى بحبوحة . لكن اسمى هو هو ، ووجهى وقدراتى وذكرياتى هى هى بوجه عام[١] .

ومما هو جدير بالذكر أننا نرى لابن سينا فضل السبق فى هذا الحل السيكولوجى . إنه الفيلسوف الوحيد بين الاسلاميين الاوائل ـ فيما نعلم ـ من شعر بوحدة النفس مشكلة حقيقية وأدلى بالتذكر رباطا بين حالاتى النفسية ما يؤلف وحدة النفس وفى ذلك يقول :

« تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجودا فى جميع عمرك ، حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك . فانت اذن ثابت مستمر لاشك فى ذلك ... ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه . فتعلم نفسك أن فى مدة عشرين سنة لم يبق شىء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك فى هذه المدة ، بل جميع عمرك »[٢] .

وعلى هذا الحل السيكولوجى لوحدة النفس بعض الاعتراضات نوجزها فيما يلى . (ا) رأى بعض الكتاب المعاصرين أن مشكلة وحدة النفس لا تؤلف مشكلة حقيقية بالقياس إلى شخص يتساءل عن اتصال ذاته أو نفسه وهويتها فى مختلف الاوقات لكنها قد تؤلف مشكلة بالقياس إلى الآخرين حين يحكمون

---

(١) أنظر W. James, Psychology, The Briefer Course, New, York, 1892, pp. 18-72. . يمكنك مقارنة هذا الموقف لجيمس بحدس الديمومة والمعطيات المباشرة للشعور عند برجسون. نشر جيمس موقفه عام ١٨٩٠ وبرجسون موقفه عام ١٨٨٩

(٢) رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ٩ ، تحقيق محمد ثابت الفندى ، القاهرة ١٩٣٦ والنص مأخوذ من ابراهيم المدكور : فى الفلسفة الاسلامية ص ١٧٦ ، الطبعة الأولى القاهرة ١٩٤٧ .

على شخص ما أنه هو هو فى مختلف الاوقات ولعل هذا الموقف متأثر بموقف جيمس فى أن شخصا ما يعى بوجود ذاته لها اتصالها وهويتها فى مختلف الاوقات اعتمادا على وحدة خبراته كو قعه أساسية لا شك فيها(١) . (ب) يرى معاصرون آخرون أن وحدة النفس تؤلف مشكلة حقيقية حتى للشخص الذى يسأل عن ذاتية نفسه وأتصالها ، وذلك لاعتماد هذه الذاتية على ذكرياته ، لكن تقارير الذاكرة غير مأمونة فقد أعلن أنى أتذكر حادثة لى ماضيه وأثق بصدق تقريرى وأنا فى الواقع مخدوع أو مخطىء فمن الذكريات ما تكون صوابا ومنها ما تكون وهما وكذبا ، فما المعيار الذى أقيس به صدق تقارير الذاكرة فإن لم يساند تقرير الشخص المتذكر وقائع أخرى خارجة عن تقريره فلاثقة فيه(٢). وإن كان يدفع هذا الاعتراض فلاسفة معاصرون آخرون بقولهم أن تقرير شخص ما عن ذكرياته يجب أن يكون موضع ثقتنا ما لم يكن هنالك سبب آخر لتكذيبه . خلاصة الاعتراضات أن الحل السيكولوجى عند البعض حل لمشكلة وهمية حيث لا توجد مشكلة بالنسبة للشخص الذى يسأل عن هويته ، فهويته موضع ثقته ، وعند البعض الآخر حل ناقص لمشكلة حقيقية ـ ناقص لأن الذاكرة يجب أن تساندها عوامل أخرى . أما بالقياس إلى أحكامنا على شخص معين بأنه هو هو ذات الشخص فى مختلف الأوقات فإنه إذا أثير الشك حول تقارير الذاكره التى يدلى بها هذا الشخص يجب أن يكون لدينا معيار موضوعى مستقل عن تقارير الشخص موضوع البحث ، وذلك يقودنا إلى الحل الثالث .

(١) أنظر Whiteley, Mind in Action, p. 100. London, 1973

(٢) Penelhum, in Encyclopedia of Philosophy, Vol. 6, p. 97 under the item «Personal Identity», ed by p. Eduards, New. York, 1967.

**الحل الفيزيائى :**

النقطة الأساسية فى هذا الحل أن يكون الجسم الانسانى وذاتيته واستمراره فى مختلف الأوقات هو معيار الذاتية الشخصية أو وحدة النفس، وتصبح ذاتية الجسم هى الشرط الضرورى والكافى لوحدة النفس ، ذلك لأن الجسم هو معيار تحديد شخص ما وتفرده وتمييزه عن باقى الناس . وهو حل يتقدم به بعض الفلاسفة المعاصرين ومنهم برنارد وليامز B. Williams ووجينز Wiggins وسونبرن Swinburne (١) . لكن أصحاب هذا الحل يختلفون فيما بينهم على على مدلول ذاتية الجسم . فهم ينادون فيما يبدو بثلاثة معان: الجسم بالمعنى المألوف، والجسم كمصدر لنموذج معين من السلوك ، أما المعنى الثالث للجسم فلا يقصد الجسم فى مجموعه وإنما يقصد المخ فقط باعتباره مقعد الظواهر والحالات النفسية ويقول دعاة ذاتية الجسم بالمعنى المألوف كمعيار للذاتية الشخصية أننا إذا أردنا الحكم على شخص ما يقوم الآن بفعل ما أنه هو نفس الشخص الذى قام بفعل آخر بالأمس، علينا أن نتأكد أن جسمه هو هو فى الحالين، ولدينا عدة طرق لاختبار ذاتية الجسم مثل تحليل الدم وبصمات الأصابع والصور الشمسية وشهادة الغير وما إلى ذلك ، فإن كانت نتيجة تحليل الدم أو اختبار البصمات فى مختلف الأوقات واحدة حكمنا بذاتية الشخص وتحديده - أما أولئك القائلون بأن ذاتيـــة الجسم تنحصر فى نماذج السلوك فالمقصود بذلك أنه يمكننا تحديد ذاتية الشخص بتشابه السلوك الصادر عنه فى مختلف الأوقات ذلك لأن لكل فرد نموذجا معينا من السلوك

---

(١) أنظر B. Williams, «Personal Identily and Individuation,» P.A S., وأيضـــا Wiggins, Identity and Spatio Temporal Continuity, Oxford, 1967 وأيضا Swinburne, Personal Identity, P.A.S., 1974.

مثل السمة الاجتماعية أو الانطوائية ، سهولة إثارته أو صعوبتها ، ميله للفن أو عزوفه عنه ونحو ذلك فان تشابه سلوك فردما فى وقت مامع سلوكه فى وقت سابق حكمنا أنه ذات الشخص . لكن قد نعترض على هذا المعيار بإننا قد نجد شخصين يتشابهان فى السمات فكيف نميز بينهما ؟ أو قد يتطور شخص ما فى نماذج السلوك التى يبديها بحيث قد لا يثبت على نموذج واحد . خذ المعنى الثالث لذاتية الجسم وهو ذاتية المخ . نحكم على شخصين أ و ب أنهما شخص واحد إن كان لهما نفس المخ وإنهما اثنان إن كان مخ أ مختلف عن مخ ب. ويرتبط هذا المعنى بالحالات الجراحية التى نضع مخ الشخص أ فى مكان مخ الشخص ب، ونضع مخ الشخص ب فى مكان مخ الشخص أ . سوف نجد فى هذه الحالة أن الشخص أ يكتسب كل السمات الشخصية والذكريات التى للشخص ب أ . وأن الشخص ب يكتسب كل السمات الشخصية التى للشخص أ. وهذا التصور لذاتية الجسم هو أكثر التصورات جاذبية وأهمية بين الفلاسفة المعاصرين ، كما أنه حير النقاد . وسبب الحيرة أن هذه الحالات تثير الفزع والارتباك فى الحياة الاجتماعية. ماذا لو تبادلنا نقل المخ بين زوج وزوجته، والد وولده سوف يسلك الزوج- أو بالأخرى من كان زوجا قبل زرع المخ - ويفكر كزوجة وتقوم الزوجة بكل نماذج سلوك الزوج ، وهو أمر مربك للعلاقات الاجتماعية . لكن قد يثير هذا التصور لذاتية الجسم أمورا أخلاقية وقانونية أيضا . فمثلا إذا نقلنا مخ الشخص أ فى مكان مخ الشخص ب ، ومخ الشخص ب فى مكان مخ الشخص أ ، فقد اكتسب أ كل السمات النفسية والاتجاهات الخاصة والذكريات للشخص ب ، رغم احتفاظه بجسمه السابق ، وبالمثل يكتسب الشخص ب كل ما للشخص أ من سمات واتجاهات وميول وذكريات . أفرض إننا أكتشفنا أن الشخص أ ارتكب جريمة قتل قبل نقل مخه ، وصدرت ضده عقوبة ما ، فمن نعاقب ؟ ومن المسئول عن الجريمة ؟ هل الشخص أ أم ب ؟ سؤال لا شك محير

إذا لاحظنا أن كلا من أ، ب محتفظ بجسمه والجسم مساهم فى الجريمة قبل أى شىء آخر، ومع ذلك فان أ لن يذكر شيئا عن جريمته بل سوف ينكر كل الإنكار، وهو غير كاذب، وأن ب يعترف بارتكابه الجريمة لأنه يحمل فى مخه - الذى هو مخ أ - كل ذكريات أ - سوف يعترف بالجريمة رغم أنه منها برىء. وما يقال عن هذا الاعتبار القانونى ينطبق على الاعتبارات الأخلاقية أيضا. إن هذه المناقشة تهدد النظرية القائلة إن ذاتيه الجسم هى معيار الذاتية الشخصية. قد نقبل هذا المعيار إذا أخذنا الجسم بالمعنى المألوف لأن تحليل الدم وبصمات الأصابع والصور الشمسية وشهادة الغير قد تكون معايير صحيحة لذاتية الجسم بشرط ألا نقوم بعمليات زرع المخ من شخص لآخر. لكن هنالك حالات نصادفها فى حياتنا كل يوم تطعن فى صدق ذاتية الجسم كمعيار للذاتية الشخصية. كثيراً ما نسمع عن حالة أشخاص أصيبوا بصدمات عصبية حادة تؤثر على قواهم العقليه وسلوكهم تفقدهم التذكر والتوازن وتغير من سلوكهم تغييراً تاما لدرجة أنه قد يصبح الواحد منهم عنيفا مدمرا شاذا فى سلوكه بحيث ينقلب شخصا آخر، وعلى الرغم من ذلك فلا يزال لجسمه هويته واستمراره (١).

## حل رابع

عرضنا فى الفقرات السابقة من هذا الفصل ثلاثة حلول قدمها الفلاسفة القدماء والمحدثون والمعاصرون لمشكلة وحدة النفس، هى الحل الميتافيزيقى

---

(١) قارن : The Encyclopedia of Philosephy, vol. 6, pp. 95-101

Quinton, The Nature of Tnings, p. 94

Whiteley, Mind in Action, p. 102

Shorter, «Personol Identity, Personal Relationships and Criteria», P.A S., March, 1971, pp. 174 - 177.

والسيكولوجى والفيزيائى ، ورأينا وجاهة كل منها لكن رأينا أيضا أن على كل منها اعتراضات وقد يقترح هذا الموقف أن لا أمل فى قدرتنا على تقديم معيار واحد دقيق لوحدة النفس أو للذاتية الشخصية كما رأى أحد الناقدين المعاصرين (١) . هيا نلق نظرة على تلك الحلول الثلاثة . خذ الحل الميتافيزيقى الذى يجعل وحود النفس الإنسانية جوهرا لا ماديا متميزا من البدن وإن لها ذاتيتها واستمرارها رغم تعدد الحالات الشعورية وتميزها وتغيرها وتداخلها . لا تناقض فى تصور جوهرية النفس لكننا رأينا فى الفصل السابق إن التصور غامض غير محدد المعالم ، وافترضنا إسناد الجوهرية إلى الانسان الجزئى أو الشخص الفردى البادى لنا فى خبراتنا اليومية لأسباب ذكرناها فى ذلك الفصل ولذلك لم نستطع قبول الحل الميتافيزيقى لوحدة النفس . ونميل الآن إلى أخذ الحلين الآخرين لمشكلتنا بعين الاعتبار ـ الحل السيكولوجى والحل الفيزيائى . لا عاقل يستطيع التخلى عنهما أو إستبعادهما . لا خلاف على وجاهتها وإنما الخلاف على أيهما أكثر أهمية من الآخر ، وأكثر ضرورة ، وما إذا كان يمكن مزجهما معا أو التوفيق بينهما .

قد يكون لدينا من الأسباب ما يجعل المعيار السيكولوجى أكثر أهمية وضرورة من الحل الفيزيائى . أفرض أنك كنت معاصرا لماركو بولو قبل أن يبدأ رحلاته المعروفة ثم غاب هناك سنوات ثم عاد وقد تغير شكل جسمه ونبرات صوته وعاداته . فانه يمكنك التعرف عليه لو رأيته دخل منزله القديم وتعرف على ما به من أدوات وأثاث وحكى لك عن بعض خبراته وذكرياته

(١) Borowski, « Identity and Persoral Identity », Mind, 1976, P. 494 .

الماضية قبل قيامه برحلاته . وذلك يعنى أن ذاتية جسمه بالنسبة لنا ليست بذى بال . أفرض ثانيا أن شخصا نام بالأمس واستيقظ فى الصباح ووجد نفسه فى المرآة وقد تغير شكل وجهه وأعضائه لكنه ظل محتفظا بذكرياته وحكى لنا عن خبراته وأفعاله بالأمس ولم يشك لحظة فى أنه هو هو ذات الشخص ، رغم تغير جسمه . نشير أخيراً إلى الحالات المحيرة الناشئة عن زرع المخ السابق ذكرها ، فاذا نقلنا مخ شخص فى مكان مخ شخص آخر أكتسب كل منهما سمات واتجاهات وخبرات الآخر ، لكن يظل كل منهما محتفظا بجسمه ، فمن المسئول عن أفعاله ومما يدعو إلى الحيرة أن الشخص ذا المخ الجديد سيكون المسئول عن إعمال لم يقم بها ، وذلك يدعونا إلى رفض ذاتية المخ كمعيار للذاتية الشخصية . تلك مواقف تقترح لنا أهمية الحل السيكولوجى دون الحل الفيزيائى .

ومن جهة أخرى لدينا من الأسباب ما يمنعنا من التخلى عن الحل الفيزيائى وتتلخص فى القول أن الحالات النفسية والحوادث العقلية ترتبط دائما بجسم معين . ترتبط كل الحالات النفسية والعمليات العقلية بوجود حواس وعمليات فسيولوجية معينة تقوم فى الجهاز العصبى والمخ ، وبدون الجسم وأعضائه وعملياته لا تقوم خبرات نفسية وحوادث عقلية ، فنحن فى حاجة إلى ذاتية الجسم دائما للحديث عن ذاتية الشخص وحالاته وسلوكه وذكرياته . أفرض أن شخصا أرتكب جريمة قتل وأردنا تحديده وتمييزه فلا يكفينا أعترافه بالجريمة وتذكره لما فعل وإنما نحن محتاجون أيضا للحكم بأن هذا المجرم هو الذى أرتكب جريمته بطرق موضوعية أخرى - أنه إستخدم يده أو عضوا آخر فى القيام بسلوكه مختارا . إن القضية «هذا الشخص هو الذى أطلق الرصاصة» تلزم عن القضيتين الآتيتين معا : هذا الشخص الجسم الذى أطلق الرصاصة » ، « هذا الشخص يتذكر إطلاقه الرصاصة » . أو حين يعترف المجرم بجريمته

يمكننا التأكد من أنه المجرم إذا أختبرنا بصمات أصابعه وشكل وجه وجسمه واتسق ذلك مع شهادة الغير أن وجد ، وهكذا .

يمكننا الآن اقتراح حل لمشكلة وحدة النفس وهو دمج الحلين السيكولوجى والفيزيائى معاً فى حل واحد . إن أردنا البحث عن معيار لوحدة النفس نجده فى ذاتية الجسم والذكريات واستمرارهما .



# مراجع الفصل الخامس

ابراهيم مدكور : في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، ج١ . الطبعة الأولى،القاهرة ١٩٤٧ .

محمود قاسم : النفس والعقل لفلاسفة الأغريق والأسلام ، الطبعة الأولى،القاهرة ١٩٤٩ .

Borowski, "Identity and Personal Identity," Mind, 1976.

Hume, A Treatise of Human Nature, London, 1888.

James, J., Psychology : The Briefer Course; New York, 1892.

Locke, An Essay Concerning Human Understanding.

Penelhum, T., « Personal Identity », in The Encyclopedia of Philosophy, vol. vi.

, Survival and Disembodied Existence, New York, 1970.

Quinton, A., The Nature of Things, Macmillan, 1973.

Shorter, «Personal Identity, Personal Relationships and Criteria », P. A S, 1971.

Swinburne, « Personal Identity », P. A. S., 1974.

Whiteley, C. H., Mind In Action, Oxford, 1973.

Wiggins, Identity and Spatio-Temporal Continuity, Oxford, 1967.

Williams, B. A. O., « Personal Identity and Individuation », P. A. S., 1956.



# الفصل السادس

## الاستبطان

**مقدمة :**

يبحث هذا الفصل موضوعا يختلف عن موضوعات الفصول السابقة . لقد بحث الفصلان الثانى والثالث فى طبيعة الظواهر والحالات النفسية والأحداث العقلية ، أهى من طبيعة مادية أو لامادية ودافعنا عن لاماديتها ؛ وبحث الفصل الرابع فيما إذا كانت تلك الحياة الشعورية فى حاجة ملحّة إلى جوهر يسميه بعض الفلاسفة السابقين «النفس» وقد رأينا أن لامبرر لجعل النفس جوهراً ، وأن هنالك مبررات تسمح لنا بجعل الانسان الفرد القائم فى الواقع الحى هو الجوهر . ولقد بحث الفصل الخامس فى مشكلة نشأت عن رفض جوهرية النفس وهى ماذا يجمع مختلف الظواهر والحالات النفسية والأحداث العقلية ويؤلف منها نفسا واحدة أو شخصا واحدا يظل هو هو فى مختلف لحظات حياتنا الشعورية ، وكان الفلاسفة القائلون بجوهرية النفس يرونها هى مبدأ توحيد مختلف الظواهر والأحداث العقلية ، ورأينا أن مبدأ التوحيد أو مبدأ ذاتية النفس واتصالها فى مختلف لحظات الزمن تقوم فى عنصرين متكاتفين لاغنى لأحدهما عن الآخر هما عنصر الذاكرة التى تصل حاضر حياتى الشعورية بماضيها ، وذاتية الجسم واستمراره وبقائه هو هو بلا تغيير . أما الفصل الحالى فانه يبحث فى منهجنا فى معرفة حالاتنا النفسية وأحداثنا العقلية ، أمنهج طبيعى تجريبى موضوعى أم منهج نفسى باطنى ذاتى . والفلاسفة بمختلف اتجاهاتهم على خلاف وصراع حول منهجنا فى تلك المعرفة ،

إن قلنا بثنائية النفس والجسم فى الانسان ولا مادية حياتنا النفسية فنحن متحمسون لمنهج ذاتى خاص يسمونه الاستبطان ، لكن إذا قلنا بواحدية مادية وأن حياتنا النفسية ناتجة عن تغيراتنا الفسيولوجية أو نماذج سلوكنا الظاهر فى البيئة فانا ميالون إلى إنكار منهج الاستبطان واصطناع نفس المناهج التجريبية الموضوعية التى نستخدمها فى معرفة مختلف ظواهر الطبيعة . إن الخلاف المحتدم بين فرق الفلاسفة وفرق علماء النفس إنما هو خلاف بين من يدمج الدراسات النفسية فى إطار الدراسات الطبيعية طمعا فى الوضوح والموضوعية من جهة ؛ ومن يجعل للنفس طبيعة غير تجريبية تحتاج معرفتنا لها لمنهج فريد من جهة أخرى . وسوف نجد فى هذا الفصل أن بعض الفلاسفة المعاصرين الذين يرفضون الثنائية الحاسمة بين النفس والبدن يسمحون بضرورة الاستبطان منهجا ، بل سوف نجد ايضا ان بعض الواحديين الماديين فى النفس يعترفون بهذا المنهج . لايعنى ذلك أن القول الفصل فى صف الاستبطان ، ذلك لأن دعاة الاستبطان لايزالون يسمحون بتدخل المناهج الموضوعية فى معرفة النفس . فالموضوع إذن معقد شائك لاحسم فيه . هيا نستعرض مواقف الطرفين المتخاصمين ونناقشهما قبل إبداء رأينا فى المشكلة .

**الشعور :**

تصور الوعى أو الشعور تصور يرتبط بالحياة النفسية فى الانسان ارتباطا وثيقا ، وهو أكثر ارتباطا بموضوع الاستبطان ، فما معناه ؟ لاتعريف للشعور ولا يمكننى مساعدة شخص يسألنى عن معناه ، ذلك لأنه واقعة أساسية يحس بها كل انسان فى نفسه . وعلى الرغم من ذلك يمكننا توضيحه . وأبسط طريقة لتوضيحه هو التمييز بين شخص يقظ وآخر نائم نجد الأول يستجيب لكل

أنواع المنبهات فى البيئة من إحساس بألم أو لذه ، وإدراك حسى إلى تذكر وتخيل وإرادة واختيار وانفعال ومقارنة واستدلال وشك واعتقاد ، بينما لا يستجيب النائم للبيئة من حوله على النحو السابق . نقول عن الشخص اليقظ إن لديه خبرات وحالات نفسية وعمليات عقلية . نوضح تصور الشعور ثانيا بقولنا أنه علاقة بموضوع ما ، فالشعور هو دائما شعور بشىء ان الرؤية والسمع أو اللمس مرتبطة بأشياء خارجية هى موضوعات ذلك الادراك . وللتذكر والتخيل والرغبة والانفعال الخ موضوعات سواء كانت موضوعات خارجية أم باطنية . وللشعور معنى ثالث هو الشعور بالذات أو الوعى بالذات . لدى شعور بوجودى حين تكون لدى خبرات حين ادرك شيئا ماديا ادراكه واعى انى أدركه ، حين اتذكر حادثة ماضية أعى أيضا أنى أتذكر ذلك مضمون تصور الشعور عند الفلاسفة الثنائيين ، وخاصة ديكارت وإن للشعور بالمعانى السابقة صفة الخصوصية Privacy - نعنى أنه لا يقبل الملاحظة الخارجية الموضوعية وإنما لا يدرك الحالات والخبرات النفسية إلا صاحبها نعم قد يصاحب تلك الخبرات الباطنية سلوك خارجى مما يكون موضوعا للملاحظة الآخرين ، لكن قد تتم تلك الخبرات دون أن يصحبها سلوك مثلما حين أكون خائفا أو غاضبا لكنى لا أثور ولا أهرب ، أو حين اتذكر حادثه وأنا مستلق على فراشى ولا يحس بخبراتى سواى حتى فى الحالات النفسية التى يصحبها سلوك يظل التمييز قائما بين الحالة الباطنة والسلوك الظاهر - إنه التمييز بين إحساس بألم مثلا وصراخ أو انتفاض ، بين إرادة الجلوس وأنا قائم والجلوس فعلا وهكذا . إننا نصل إلى واقعـــة الوعى أو الشعور بمنهج الاستبطان ، والاستبطان هو الانتباه إلى ما يحدث فينا من ظواهر وحالات وخبرات والوعى بها وتمييزها بالحكم عليها .

**السلوكية السيكولوجية والاستبطان :**

أشرنا فى الفصل الثالث إلى عدة تمييزات داخل المدرسة السلوكية ، ومنها تمييز بين السلوكية السيكولوجية والسلوكية الفلسفية وعرضنا لأهم مواقف السلوكية الأولى وأرجأنا الحديث عن السلوكيه الثانية لفصل قادم ، وتمييز آخر داخل السلوكية السيكولوجية بين السلوكية المبكرة التى قادها جون واطسن والسلوكية المعاصرة . وللسلوكية السيكولوجية المبكره موقف من منهج الاستبطان نوإد فى هذه الفقرة الوقوف عليه ومناقشته لقد ثارت هذه المدرسة السلوكية على منهج الاستبطان باسم الدقة والموضوعية ، ولرغبتها أن يكون علم النفس علما طبيعيا كعلوم الطبيعة والكيمياء والأحياء والتشريح وعلم وظائف الأعضاء ؛ وكما تقيم عذه العلوم نظرياتها وقوانينها على أساس ملاحظات حسية وتجارب يمكن لكل انسان إدراكها ، تريد لعلم النفس أن يكون كذلك . ومن أجل ذلك رأت هذه المدرسة السلوكية أن لا معنى للظواهر والحالات النفسية والأحداث العقلية سوى أنها نماذج معينة من السلوك ، سواء منها السلوك الحركى الظاهر فى البيئة أم التغيرات الفسيولوجية العضوية داخل الجسم ، ويصبح السلوك كافيا لتفسير كل الظواهر النفسية والعقلية فى الانسان . ويحمل هذا الموقف فى طياته إنكارا لخصوصية الحياة النفسية ، كما يعنى أيضا رفضا لأى منهج استبطانى لمعرفة أحوال النفس وتكفينا المناهج التجريبية الموضوعية التى يمكن لكل إنسان ملاحظتها(١) . ولم يقدم واطسن اعتراضات مفصلة على الاستبطان وإنما يبدأ بانكاره دون مناقشة مكتفيا بما قدمه العلماء السابقون من اعتراضات .

---

(١) انظر : J. C. Flugel, A Hundred years of Psychology, London, 1959, pt Iv, ch 5

ننتقل الآن إلى مناقشة السلوكية السيكولوجية المبكرة وإنكارها منهج الاستبطان ونقدم الملاحظات التالية .

(١) برتراند رسل فيلسوف تجريبي متحمس لإدخال معطيات العلم التجريبي في صياغة النظريات الفلسفية وحلها ، لكنه تحمس لخصوصية الحياة العقلية ورآها واضحة في إدراكنا للعالم المحسوس واختص واطسن في فترة من فترات حياته المبكرة بالهجوم على أسس فيزيائية وفسيولوجية بحتة . رأى رسل أننا حين ندرك شيئا ماديا أمامنا نحصل على مدرك حسي Percept . افرض انى ألاحظ فأرا في متاهة فانى أحصل على مدرك حسي يتألف من بقع ضوئية منتشره في المكان في حركات معينة ، نشأت عن منبه ضوئي على العين انتقل إلى المركز البصرى إلى المخ واللحاء ، كما نشأت بفضل قوانين ترابط الافكار احساسات لمسيه وصور حسية أخرى ، وتدخل الذاكرة ايضا عنصرا في تكوين ذلك المدرك الحسي . إن بين هذا المدرك الحسي الذى حصلت عليه بملاحظتي للفأر ووجود الفأر في المتاهة علاقة علّية لاشك ، لكن يظل المدرك الحسي شيئا مختلفا عن وجود الفأر . المدرك الحسي شيء خاص بي private لايدركه سواى وهو شيء ذاتي يختلف من شخص لآخر . حين يلاحظ عدة أشخاص فأرا تحصل لهم مدركات حسية مختلفة . المنبه واحد وهو الفأر في المتاهة ، لكن يختلف استقبالنا للمنبه حسب قرب أحدنا من المتاهة وبعد شخص آخر عنها ، وتبعا للوضع المكانى لكل منهم ، ثم أن الوسط الذى يمر فيه المنبه ( العين والاعصاب والمخ ) يختلف من شخص لآخر ، ولذلك فالاستجابات مختلفة . وتختلف المدركات الحسية لكل شخص تبعا لذلك ، وهذه المدركات ذاتية الطابع ولا تقبل الملاحظة الخارجية ، ومن ثم فلا مهرب من العنصر الذاتي في

الإدراك الحسي . وحين أقول أن لدى مدركا حسيا فإنى استخدم الاستبطان بمعنى أنى أصف موقفا خاصا بى .

(٢) خذ الاحساس بالألم ، والألم فى أسنانى مثلا يستطيع الطبيب - فى اعتقاد العالم السلوكى - معرفة احساس بالألم بمجرد رؤيته فجوة أو تسوسا فى الأسنان لكننا نلاحظ أن هنالك فرقا بين احساسى المباشر بالألم ومعرفة الطبيب الاستدلالية عن هذا الألم ، أى حين يستدل من تسوس أسنانى على احساسى بالألم ، ولذلك فعنصر الاحساس المباشر بالألم مفقود فى تفسير السلوكية . نلاحظ ثانيا أن رؤية الطبيب للضرس المريض قد لاتكفيه للتأكد من أن لدى احساسا بألم وإنما قد يسألنى ما إذا كنت متألما فعلا ؛ وسوف أقول له انى متألم ، لكن هنالك فرقا بين احساسى بالألم وقولى انى فى ألم لأنى قد أحس ألما ولا أعبر عنه دائما فى ألفاظ أو فى سلوك(١) .

(٣) افرض أنى فى حالة احساس بألم فعلا ، وجاء عالم فسيولوجى بآلاته ومعداته ولم يلاحظ أى تغير فى الخلايا العصبية فى المخ مما يصاحب الاحساس بالألم ، فأيهما نصدق ؟ لقد اعترف أصحاب النظرية الذاتية التى تسوى بين العقل والمخ ( وقد تحدثنا عنها فى الفصل الثالث ) أننا نصدق احساس صاحب الألم وأن التقرير الفسيولوجى لن يزعزع خبرتى المباشرة

---

(١) B. Russell. An Outline of Philosophy, London, 1927

والبابان الأول والثالث من هذا الكتاب لرسل بمثابة تلخيص ومناقشة لسلوكية واطسن ، ويدافع رسل عن الاستبطان وخصوصية الحياة العقلية التى لاتقبل الملاحظات العامة [ على الرغم من أنه لاينادى بثنائية ديكارتية ، وانما بموقف يسميه « الواحدية المحايدة » وقد أشرنا إليها فى الفصل الرابع

باحساساتى (١) .

(٤) هنالك فلاسفة معاصرون يشاركون واطسن فى نزعته العلمية وسعيه نحو الموضوعية والوضوح لكنهم لم يجدوا مفرا من الاعتراف بالاستبطان . تأخذ فلاسفة التطور الانبثاقى من الثنائيين وأصحاب النظرية الذاتية من الواحديين الماديين . رأى أصحاب التطور الانبثاقى ( لويد مورجان C. Lloyed Morgan ( ١٨٤٢ - ١٩٣٦ ) وصمويل الكسندر S. Alexander ( ١٨٥٩ - ١٩٣٨ ) أن كل ما بالكون مادى بحت يخضع لقوانين الطبيعة ، وان الكائنات الحية مركبات من أشياء مادية تخضع لقوانين الطبيعة والكيمياء وعلم وظائف الأعضاء ، وأن الكائنات الحية أكثر تعقيدا فى تركيبها ووظائفها من الكائنات اللاعضوية ، وينبثق عن التعقيد منبثق emergent او خاصة جديدة هى الحياة ، وتتفاوت كائنات الحية فى درجة تعقيدها ويزداد التعقيد مداه فى الإنسان ، فينشأ به منبثق جديد هو العقل أو الشعور وليس هذا سوى تركيب معقد من عمليات فسيولوجية وعصبية . لكن يؤكد الكسندر ان خصائص الحياة العقلية لا يمكن التنبؤ بها من مجرد معرفتنا للعناصر الفيزيائية والكيميائية ، كما أن فهم هذه الحياة العقلية غريب على تناول علم وظائف الأعضاء . نعم للحياة العقلية عللها الفسيولوجية لكن يظل لها خصائص يستعصى على التناول التجريبى . ويظل بها عنصر نفسى بحت . تفسر هذه النظرية الاحساس بالألم مثلا ، لا على أنه مؤلف من منبه واستجابة وإنما يضيفون عنصرا ثالثا يتوسط بينهما وهو حالة التوجع أو التألم ، أو حالة الاغتباط

---

(١) انظر : Baier, « Smart on Sensatious ». reprinted in C. V. Borst (ed), The Mind-Brain Identity Theory London, 197

حين تحقق رغبة أو الرضا حين أصل إلى هدف ونحو ذلك ، ولا يمكننا الوعى بهذا العنصر إلا باستبطان . خذ الآن أصحاب للنظرية الذاتية الذين يسوون بين العقل والمخ وان العمليات العقلية ليست سوى تغيرات فسيولوجية تحدث فى المخ . اعترف أصحاب هذه النظرية ـ اخلاصا منهم للحقيقة ـ أننا لا نعرف حالاتنا الباطنية إلا باستبطان ، وإن استدركوا ان حاجتنا للاستبطان مؤقتة ريثما تتقدم معرفتنا الفسيولوجية للجهاز العصبى المركزى فقد نستطيع حينئذ تفسير كل حياتنا النفسية بعلم وظائف الأعضاء وبدون استبطان(١) .

**العلماء بين الذاتية والموضوعية**

من الواضح أن السلوكية السيكولوجية أعتمدت إلى حد كبير فى مواقفها من الشعور والحياة العقلية على معطيات علم وظائف الأعضاء ونريد أن نستنطق هذا العلم لنرى مدى اتساق السلوكية مع علماء وظائف الأعضاء . لكننا نريد أيضا مناقشة موقف أعم ، وهو ما إذا كان العلماء ينادون حقا بالموضوعية المطلقة دون تدخل أى عناصر ذاتية فى أبحاثهم تلك الموضوعية التى يعلن السلوكيون أنهم يقتدون بالعلماء فيها . نسجل فى هذه الفقرة أن تلك الموضوعية المطلقة أمر لم يعد العلماء المعاصرون يطمعون فى الوصول إليها ، وأن موضوعية البحث يداخلها دائما عناصر ذاتية لا مفر منها .

العلماء الذين نقصدهم هنا هم علماء الطبيعة وعلماء وظائف الأعضاء . ونختار من علماء الطبيعة أثنين من أعلامها هما ارنست شرودنجر E. Schrodinger . ( ١٨٨٧ - ١٩٦١ ) ويوجين فجنر E. P. Wigner يقول شرودنجر : « العالم تأليف عقلى mental construct من احساساتنا وادراكاتنا الحسية

---

(١) أنظر الفصل الثانى

وذكرياتنا ، ومن اليسير ان نقول أن له وجودا موضوعيا فى ذاته لكن من المؤكد أنه لن يبدو لنا من مجرد وجوده ، وإنما وجوده بالنسبة لنا مشروط بحوادث معينة تحدث فى المخ (١) » . ويقول أيضا : « إن جسمى ( الذى ترتبط به حياتى العقلية ارتباطا جوهريا ) هو جزء من العالم الواقعى من حولى ، والذى أؤلفه من أحساساتى وادراكاتى وذكرياتى . . . ولاشك فى وجود تلك الحالات الشعورية على الرغم من أنه ليس لدى عنها معرفة مباشرة بطريق الادراك الحسى ، ومن ثم فانى أميل إلى أعتبارها شيئا موضوعيا يؤلف جزءا من العالم الواقعى من حولى (٢) » . ويقول فجنر : « هنالك نوعان من الوجود : وجود ذاتى الشعورية ووجود كل شيء آخر ، وليس الوجود الثانى مطلقا وإنما هو نسبى فقط ، وكل ماعدا أحساساتنا المباشرة ليس إلا تأليفا » (٣) . تدل هذه النصوص - وأمثالها كثير - على أعتراف بثنائية انطولوجية بين العالم والذات الواعية ، وثنائية ابستمولوجية بين هذين العالمين بمعنى أن العالم المادى ليس شيئا دون وعينا به وإن معرفتنا له تعتمد على وجودنا ، بل إنه عالم يؤلفه العقل بما لديه من أحساسات وادراك وذكريات ، ولا يطعن ذلك فى وجوده المستقل ولا فى موضوعية معرفتنا . لكن الموضوعية ليست مطلقة وإنما يداخلها دائما عناصر ذاتية . تؤكد هذه النصوص أيضا أعتراف العلماء بواقعية حياتنا الشاعرة على الرغم من عدم خضوعها للاختبار الحسى التجريبى . ولا يشذ علماء وظائف الأعضاء المعاصرين عن هذا الموقف إذ نجد إكلسى Eccles وهو أشهر تلاميذ

---

(١) E. Schrodinger, Mind and Matter, P. 1, London, 1958

(٢) Ibid., P. 38

(٣) Eccles, Facing Reality : Philosophical Adventures, By A Brain Scientist, New york, 1971, P. 47

تشارلز شرنجتون C, Sherrington مؤسس علم فسيولوجيا الأعصاب فى القرن العشرين ، ومن عمالقة علماء فسيولوجيا المخ من المعاصرين ـ نجده يقول ان كل ملاحظاتنا عما نسميه العالم المادى يعتمد على خبراتنا الخاصة ، إذ نعرف هذا العالم أولا بادراك حسى ، وهـذا العالم كما ندركه هو صورتنا الرمزية للعالم الموضوعى المستقل عنا ، ولا يطعن ذلك فى موضوعية معرفتنا العلمية ، ذلك لأنه حين يكون إدراكى سليما يتفق مع إدراكات الآخرين ، وتقاريرنا الذاتية يفهمها الآخرون لأنهم يكابدون خبرات متشابهة (١) .

ننتقل الآن إلى ما يقوله علماء وظائف الأعضاء المعاصرون عن حياتنا الشعورية . لقد أعلن علماء وظائف الأعضاء فى القرن الماضى وعلماء النفس السلوكيين فى الثلث الأول من القرن الحالى والفلاسفة الماديون فى كل عصر أنه يمكن رد علم الاحياء رداً تاما إلى قوانين علمى الطبيعة والكيمياء ، ثم أمكان تقديم تفسير تام لسلوك الانسان طبقا القوانين الطبيعة والكيمياء . ولقد طور بعض علماء النفس السلوكيين وبعض الفلاسفة الماديين المعاصرين هـذا التفسير الميكانيكى البحت للحياة الشعورية فى الانسان فى تفسير دينامى ، لكنه لا زال فى إطار علوم الطبيعة والكيمياء لـكن تبين لعلماء وظائف الأعضاء وعلماء فسيولوجيا المخ بوجه خاص أن معارف السلوكية السيكولوجية المبكرة عن علم وظائف الأعضاء فجة ساذجة لا تتفق ما نعلمه اليوم من تركيب المخ الانسانى ووظائفه ، كما تبين لهم ايضا ان كلا التفسيرين الميكانيكى والدينامى لما يقوم به المخ وتفسير حياتنا الشعورية فى ضوء التفسير الميكانيكى البحت أو التفسير الدينامى لا يتفق واكتشافاتهم المعاصرة . نوجز فيما يلى أقوال علماء وظائف

(١) Ibid. p. 53

الأعضاء المتطورة عن المخ الانسانى وعلاقته بالحياة الشعورية .

يتألف المخ من خلايا عصبية neurons وهى خلايا حية يقدر عددها بعشرة آلاف مليونا ، تختلف فيما بينها فى التركيب والتشريح والحجم والوظائف لكنها جميعا مترابطة بطرق بالغة التعقيد . وترتبط الخلية العصبية بالخلايا العصبية الأخرى بروابط عصبية تسمى العقـــد العصبية synapses ، وتتصل كل خلية بعقدة عصبية بواسطة خيوط عصبية nerve fibres ، ولا ترتبط الخلية الواحدة بخلية أخرى بعقدة عصبية واحدة وإنما بعقد عصبية عديدة فى وقت واحد ، وينتقل التنبيه أو الاشارة information التى ترد إلى خلية ما إلى الخلايا الأخرى بسرعة مذهلة تصل إلى جزء من مليون جزء من الثانية ، وتنتقل هذه الاشارات إلى خلايا المخ من أحد أعضاء الحس أو من سطح الجلد أو من العضلات أو من تنبيهات داخلية فى المعدة أو الأمعاء أو تنبيهات من المخ ذاته . واللحاء المخى cerebral cortex ( الغطاء الخارجى للمخ ) أكثر أجزاء المخ تعقيدا فى تركيبه ووظائفه وهـــو ما يهم الباحث فى صلة المخ بالحالات الشاعرة فى الانسان . ويتألف اللحا من عدة طبقات من الأغشية أو الأنسجة العصبية nervous tissues ملتحم بعضها فوق بعض بطريقة بالغة التركيز بحيث يبلغ سمك اللحاء ثلاثة ملليمترات فقط ، وتتألف هذه الأنسجة من خلايا عصبية تختلف فيما بينها فى تركيبها وحجمها ووظائفها . والمخ - كما وصفناه - شبيه بمركز هاتف ، أو سنترال telephone exchange بالغ التعقيد . يستقبل الاشارات والتنبيهات ويستجيب لها بطريقة أكثر تعقيدا من المركز الهاتفى فمثلا يخرج من عين واحدة مليون خيط عصبى تقريبا يصلها بالمركز البصرى فى المخ ومناطق أخرى فيه . واللحاء المخى هو الآخر أكثر شبها بشبكة طرق يتألف من مئات الخلايا والعقد والخيوط العصبية متداخله بعضها فى بعض فى تعقيد عجيب بحيث

قد تنشط فى ثانية واحدة عشرة آلاف خلية عصبية حين تنتقل اشارة كهربية من خلية واحدة . ومن مظاهر تعقيد اللحاء فى أدائه وظائفه أن من المستحيل رسم صورة بيانية ثنائية الأبعاد أو ثلاثية الأبعاد ، بل يستلزم رسم هـــذه الصورة سطحا متعدد الأبعاد n-dimensional arrangements ولذلك فأى صورة بيانية دقيقة للحاء المخى فى أى لحظة من لحظات ادائه وظائفه يستعصى على أى تناول رياضى(١) .

واقد اكتشف علماء فسيولوجيا المخ المعاصرون أن للمخ خاصتين أساسيتين فى أدائه وظائفه هما العضوية والغائيه ، والمقصود بالعضوية أن المخ يعمل كجهاز متكامل لا أن يقوم كل جزء من أجزائه بوظيفته منعزلا عن الأجزاء الأخرى ، ويوضح هؤلاء العلماء هذه الخاصة بايراد نقطتين (ا) أفرض أن الخصائص التشريحية لجزء من المخ دلتنا على أن هذا الجزء سوف يقوم باحدى ثلاث حوادث فسيولوجية ، وعلينا أن نبحث فى الظروف التى ترجح قيامه بحادثه دون الحادثتين الآخريين ، أننا نجد أن المخ فى الواقع قادر على أداء الحوادث الثلاثة معا بنسب مختلفة طبقا للظروف القائمة فى الجسم ككل . (ب) قد لانستطيع التنبؤ بالحادثة المحددة التى سوف يقوم بها المخ فى لحظة ما، فاذا عرفنا مثلا أن جزءا معينا فى المخ يقوم بوظيفة محدده بفضل تركيبه الخاص ، فانا نجد أنه يؤدى وظائف أخرى إلى جانب تلك الوظيفة ، كما أن من الممكن أن يقوم جزء آخر من المخ بوظيفة ما ليس من المتوقع أن يؤديها حسب تركيبه . والمقصود بالغائيه فى قيام المخ بوظائفه أن استجاباته ليست عمياء آلية وإنما يسعى فى نشاطه إلى أهداف ، أبرزها تحقيق تكيف الكائن

---

(١) أنظر : Eccles, op. cit, chs II, IV.

الحى ، وهذه واقعة ثابتة فى المخ كما أن الصلابة وتماسك الأجزاء واقعة ثابتة عن الأشياء المادية تماما (١) .

نشير اخيرا إلى أن ابحاث علماء وظائف الأعضاء المعاصرين توحى بأن يكون اللحاء المخى - لا الغدة الصنوبرية التى توجد فى أسفل الدماغ واقترحها ديكارت - هو موطن العلاقة بين العقل والمخ . ويصادر هؤلاء العلماء على أن بعض الحوادث الفسيولوجية البالغة التعقيد التى تصدر عن اللحاء تؤدى إلى حالات شعورية وحوادث عقلية ، أى أن بعض ما يحدث فى خلايا اللحاء من تغيرات شرط ضرورى لحدوث تلك الحالات الشعورية ، لكنهم يعلنون انهم لازالوا يجهلون الظروف المحددة التى تنشأ فى ظلها تلك النماذج من العمليات العصبية فى المخ ، ما تؤدى إلى العمليات الشعورية ، بل يعلنون أنه لازال من المستحيل تصور الطريقة التى يعمل بها الجهاز العصبى ككل ، وتشترك فيها عشرات الملايين من الخلايا العصبية وتتم فى اللحاء حين تحدث خبرة شاعرة كالتذكر أو التفكير أو الاختيار بين فعلين ونحو ذلك (٢) .

---

(١) Gerd Sommer hoff, Logic of The Living Brain, London, 1974, pp. 12-23.

(٢) J. R. Smythies (ed), Brain and Mind, London, 1968, p. 55.

ويضم هذا الكتاب مقالا هاما للورد برين Brain أحد أئمة علماء فسيولوجيا الأعصاب من المعاصرين .

نخلص مما قلناه فى هذه الفقرة إلى أن الموضوعية التى يسعى إليها علماء الطبيعة ووظائف الأعضاء لاتخلو من عناصر ذاتية ولذلك فبحث السلوكيين عن الموضوعية المطلقة الخالية من أى عنصر ذاتى موضوعية زائفة لا وجود لها عند علماء الطبيعة أنفسهم. وصلنا ايضا إلى أن تفسير الظواهر النفسية والأحداث العقلية تفسيرا آليا بحتا بقوانين المنبه والاستجابة - وهو ما رآه السلوكيون الأوائل - تفسير لم يعد علماء وظائف الأعضاء المعاصرون يقبلونه. وصلنا أخيرا إلى أن علماء وظائف الأعضاء يرون أن رد الحياة الشعورية فى الإنسان ردا تاما إلى قوانين فسيولوجية أمر ليس بالسهولة واليسر الذى رآه السلوكيون.

**فتجنشتين وطبيعة الحياة النفسية :**

لفتجنشتين [١] wittgenstein ( ١٨٨٩ - ١٩٥١ ) - من أبرز الفلاسفة المعاصرين وأقواهم تأثيرا - موقف من الاستبطان ذكره فى كتابه « الأبحاث الفلسفية » الذى يعبر عن مواقفه المتطور [٢]. وهذا الموقف جزء من نظريته فى طبيعة العقل الإنسانى يهاجم فيهـــا ثنائية النفس والجسم الديكارتية وكل الثنائيات التقليدية والمعاصره، ويدعو إلى نظرية واحدية خلاصتها نبذ الحديث

(١) للتعريف بفتجنشتين انظر : عزمى اسلام : لدفيج فتجنشتين، القاهرة وايضا كتابنا : مناهج البحث الفلسفى ص ٨٣ - ٨٦، بيروت ١٩٧٤.

(٢) يميز المشتغلون بالفلسفة المعاصره بين فتجنشتين المبكر وفتجنشتين المتأخر، ويقصدون بالأول آراءه كما عرضها فى كتابه «مقالة منطقية فلسفية» (١٩٢٢) الذى تراجع فيما بعد عن كثير مما جاء به، وبالثانى فلسفته المطورة كما عرضها فى « الأبحاث الفلسفية » (١٩٥٣). لكننا نلاحظ أن بالمرحلتين خطا واحدا لم يتراجع عنه وهو الكشف عن علاقة اللغة بالعالم.

عن ثنـــائية نفس وجسم والتحمس للحديث عن واحدية الشخص . يعترف أن بالإنسان ظواهر وأحداثا عقلية ( ويسميها « التصـــورات السيكولوجية » ) ، لكن هذه الحياة الشعورية لا تستند إلى نفس وإنما إلى الشخص أو الإنسان الفرد القائم فى الواقع التجريبي بل إن الإنسان أو الشخص هو النموذج الأصيل للحديث عن الحالات النفسية والأحداث العقلية من احساس وإدراك وفهم وتذكر ورغبة وإنفعال وشك واعتقاد وما إلى ذلك وفى ذلك يقول : « نستطيع القول فقط عن الانسان الحى أو ما يشبهه ( أى ما يسلك مثله ) أن له احساسات ، أنه يرى أو أنه أعمى ، يسمع أو أنه اصم ، له وعى وشعور أو لا شعور له » (١) . يهاجم فتجنشتين ثنائية النفس والجسم فى نظريته فى طبيعة العقل بعدة حجج ، أكثرها أهميـة حجتان : حجة يحلل فيها العمليات العقلية وحجة يتحدث فيها عما يسميه « اللغة الخاصة » Private language .

تقرر الثنائية الديكارتية أننا نعى بحالاتنا النفسية وأحداثنا العقلية محددة متميزة احداها عن الأخرى ونضع لكل منها لفظا مثل ألم ، ادراك ، تذكر ، مثلما أننـــا حين نرى اشياء مادية ، نعطى لكل منها لفظا يدل عليها مثل باب ، شجره .. الخ . كما تقرر أننـا نعى بحالاتنا الباطنيـــة متميزة بطريق الاستبطان ســواء صاحبها سلوك بدنى ظاهر أم لا يصاحبها ، وأن تلك

---

(١) Wittgenstim, Phil osophical Investigations, Pt· 1, Secs 281, 360, translated inte English hy G. E. M. Anscombe, Oxfood, 1953.

والكتاب جزء ان فى مجلد واحد . نشير فيما بعد الى الجزء الأول P. I., 1 متبوعا برقم الفقره ، وإلى الجزء الثانى بنفس الرمز متبوعا برقم الصحيفة ، جريا على تقليد الكتاب من هذا الفيلسوف .

الحالات الباطنية تتسم بالخصوصية المطلقة Privacy ، أى أنه لايعى تلك الحالات الا صاحبها ولا يشاركه فيها سواه . يتوجه فتجنشتين إلى هذه النظرية بالهجوم الشديد فيقول أننا لانعى بحالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية متميزه إحداها عن الأخرى ، وأننا لانعيها باستبطان . يشك فى قدرتنا على عزل حالة باطنية عن سائر الحالات الأخرى المتداخلة معها دائما ، كما ينكر أننا نصل حتى إلى الوعى بتلك الحالات باستبطان وإنما ندرك أن لدينا تلك الحالات والعمليات حين تبدو فى أقوال أو أفعال سلوكية تقبل الملاحظة العامة الخارجية . ولذلك ينتهى إلى رفض نقطة ديكارتية أخرى هى أن وجود الجسم الانسانى أمر ثانوى عارض للحياة الشعورية وأن من الممكن تصور نفس بلا جسم وإنما شاءت الحكمة الآلهية أن يلحق بالنفس جسم فى الواقع التجريبى . رأى فتجنشتين أنه مادمنا لا نعى بحياتنا الشعورية إلا فى صورة السلوك فإن الجسم شرط ضرورى لوجود تلك الحياة وليس مجرد عرض حادث(١) نعود إلى رفض فتجنشتين لوعينا بحالاتنا النفسية متميزه ووعينا لها باستبطان وقوله أننا لانعيها إلا فى صورة أقوال أو أفعال . يوضح ذلك بمثال ، وهو الفهم understandiny أو entendement كعملية عقلية . اختار الفهم كعملية عقلية لأن كثيرا من الفلاسفة — حتى التجريبيين منهم — اخذوا كلمه فهم على أنها مصطلح فلسفى يدل على عملية باطنية قد أعانيها دون أن ينطوى عليها سلوك ظاهر . وارد فتجنشتين أن يهبط بالمصطلحات الفلسفية من سماء

---

(١) أنظر A. Quinton, «Contemperary Britsh Philosophy,» iucluded in : O' Connor, ( ed. ), A Critcal History of Western Philesdohy, hendon, 1964.

التجريد إلى أرض الاستخدام المألوف لألفاظ اللغة . ما معنى كلمة فهم ؟ أفرض انى أردت فهم متوالية عددية مثل ١ ، ٣ ، ٥ ، ٧ ، ٩ .. أو المتوالية ١ ، ٥ ، ١١ ، ١٩ ، ٢٩ . . . ، فانى الاحظ المدرس يكتبها لى ، وحين يطلب منى الاستمرار فى كتابة الاعداد التالية الصحيحة ، فقد أقول « لقد فهمت المتوالية » ، أو أقول « أستطيع الاستمرار فيها » ، أو استمر فى إتمام المتوالية دون أن أقول شيئا . يقول فتجنشتين أن الفهم ليس إلا أداء ما قد فعلت فان قلت ان النظر والانتباه والتوتر الذى يشملنى حتى استطعت الاستمرار فى كتابة المتوالية ليس هو الفهم وإنما هى ظواهر مصاحبة Characteristic accompaniments أما الفهم فعملية داخلية خاصة ، فان فتجنشتين يدفع ذلك بقوله أننا لا يمكننا العثور على حالة عقلية أسميها فهم متميزة من تلك الظواهر المصاحبة (١) . وقل مثل ذلك فى سائر العمليات العقلية الأخرى ، يجب أن تترجم جميعاً إلى أقوال أو أفعال ، وفى ذلك يقول : « العملية الداخلية فى حاجة إلى معايير خارجية » (٢) .

يوحى هذا النص الأخير ومضمون الفقرة السابقة بأن فتجنشتين فيلسوف سلوكى يتفق مع سلوكية واطسن السيكولوجية فى أن كل معنى الحالات النفسية والأحداث العقلية فى الانسان هو ما قد يبدو فى أفعال ظاهرة يمكن إدراكها بملاحظات عامة خارجية ، وإن كان فتجنشتين يضيف إلى عنصر الأفعال السلوكية عنصر الأقوال ، تعبيرا عن حالاتى الباطنية ، والقول نوع من السلوك . لكننا ندهش حين نعلم أن فتجنشتين يهاجم سلوكية واطسن (P. I, 1, 307 – 8) ولذلك فقد انقسم المفسرون لفتجنشتين فريقين : من يرى أنه ليس سلوكيا

---

(١) أنظر : P. I, 1, 151 – 153, 179, 183 .

(٢) P. I, 1, 580

اعتمادا على نصوصه التي ترفض السلوكية بوضوح ، ومن يرى أنه سلوكي حتى لو صرح أنه ليس كذلك . ونريد مناقشة هذا الموقف . هنا لك نصوص تفيد أن فتجنشتين لا يرى ما رأته سلوكية واطسن من أن الانسان ليس إلا جسما وإن نفسر كل حالاته النفسية بلغة علم وظائف الأعضاء . « أليس باطلا أن نقول عن الجسم أن له أحساسا بألم ؟ ... وإذا كان يوجد شخص يعاني ألما في يده فان هذه اليد لا تقول ان لدي ألما ( إلا إذا كتبتها ... »(١) . ويقول أيضا : « ... من المؤكد أن الآلة لا يمكنها أن تفكر ! هل هذه قضية تجريبية؟ لا . يمكننا القول فقط عن الانسان أو ما يشبهه أنه يفكر (٢) . أضف إلى هذين النصين وأمثالها الكثيرة في الأبحاث الفلسفية » أن فتجنشتين لا يرى الاستعانة بنتائج العلوم التجريبية لحل مشكلاتنا الفلسفية . تلك أهم الشواهد على أن فتجنشتين خصم للسلوكية السيكولوجية . لكن مادام لا يزال يتحدث بلغة السلوك ـ قولا أو فعلا ـ حين يحلل حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية وأن الاول معيار لوجود الثانية ، فلا بأس من وصف فتجنشتين بسلوكية تميزه من سلوكية وطسن ، ولذلك فقد رأى بعض المفسرين المعاصرين وصف سلوكيته بانها « سلوكية فلسفية » أو « سلوكية تحليلية » . ويمكن توضيح هذه السلوكية الجديدة فيما يلي من قضايا . اتفق فتجنشتين مع واطسن في ثلاثة نقط أساسية : ( أ ) لا معنى لتصور النفس على انها جوهر متميز من الجسم لأن تصور النفس الجوهريه غامض لا يمكننا إعطاءه خصائص واضحة مستقلة عن تصور حالاتنا الشعورية (ب) تصور الجسم تصور أساسي ـ وليس تصورا عارضا حادثا ـ

---

(١) P. I, 1, 286

(٢) 390

للحديث عن حالاتنا الشعورية . (ح) لا يمكننا معرفة هذه الحالات الباطنية متميزه احداها عن الأخرى باستبطان فالتجربة الفنومنولوجية لاتشهد بهذه المعرفة وإنما سبيلنا الوحيد لادراك حالاتنا هو أن تخرج لنا هذه الحالات فى أقوال وافعال ومن جهة أخرى نلاحظ أن فتجنشتين رأى - مخالفا واطسن ومتفقا مع ديكارت وغيره من الثنائيين - أن الانسان ليس مجرد جسم لأن به حالات نفسية واحداثا عقلية ولا يمكن ردها إلى مجرد عمليات فسيولوجية . لكن مادام الانسان ليس مجرد جسم ، ومادامت حالاته الشعورية لا تستند إلى جوهر نفسى مستقل عن الجسم ، فالام تستند تلك الحالات ؟ أنها تستند إلى الشخص ككل فى واقعه التجريبى ، لأن الشخص هو التصور الأصيل لذلك الإسناد . وحين نحلل هذه الحالات الباطنية يرى أن معيـــار وجودها هو صدورها فى صورة أقوال أو أفعال كما سبق القول . لكن هل يرى فتجنشتين أن تلك الحالات الباطنيه ليست غير هذه الأقوال والأفعال ؟ يصرح أننا لانستطيع أن نقول عن طبيعة تلك الحالات النفسية والعمليات العقلية شيئا ولانستطيع فهمها ولا تحديد معناها . يكفينا فقط أن نقول أن معيار وجودها هو أن تبدو فى صورة سلوكية إن أردنا الكلام الواضح الممكن قوله . وفى ذلك يقول : «ليس الاحساس ( بالألم مثلا ) شيئا لكنه ليس عدما ، وكانت النتيجة أن كل معنى اللاوجود هنا أننا لا يمكننا أن نقول عنه شيئا ... » . « ... نتحدث عن العمليات والحالات العقلية لكننا لانستطيع أن نقرر بشأن طبيعتها شيئا ... »(١) .

(١) P. I, 1, 304, 308

**فتجنشتين واستحالة اللغة الخاصة :**

ليست الحجة السابق إيجازها لفتجنشتين هي كل أقواله التي ينكر فيها الاستبطان ينكر الاستبطان وإنما ايضا حين يتعرض لانكار خصوصية الحياة العقلية في الانسان، ويسمى هجومه على هذه الخصوصيه حجة اللغة الخاصة » أو « استحالة اللغة الخاصة » . فما هذه اللغة الخاصة التي يهاجمها ؟ انها اللغة التي يستخدمها شخص ما ليدل بها على خبراته الخاصة المباشرة ويفهمها ، وهذه اللغة جزء لا تتجزأ من النظرية الثنائيه بين النفس الجسم سواء عند ديكارت أم عند غيره من الثنائيين(١) رأى ديكارت أن الحياة النفسية والعقلية في الانسان سمة الخصوصية Privacy، أى إن تلك الحياة خاصة بمن يعانيها ولا يعى بهـــا إلا صاحبها ولا تقبل الملاحظة الخارجية إلا إذا بدت في سلوك ظاهر لكن ليس من الضرورى أن يصحب تلك الحالات سلوك دائما . ولئن سالت ديكارت ، كيف يصف الشخص حالاته الباطنية ، فانه يجيب أنه يعى بتلك الحالات بلغة خاصة استبطانية: حين يحدث لى احساس بألم مثلا فانى أطلق على هذه الحالة الخاصة لفظ « ألم » ، ثم أطلق نفس اللفظ على احساس شبيه حين أعانيه في المستقبل . وقل مثل ذلك في سائر الحلات والعمليات العقلية من إدراك وتذكر وتخيل إلى رغبة وانفعال وشك واعتقاد واراده وما إلى ذلك(٢) ولقد كان الفلاسفة التجريبيون الانجليز مثل لوك وبركلى وهيوم يشاركون ديكارت في الاعتقاد بخصوصية الحياة العقلية في الانسان ومعرفتنا الاستنباطية لحالاتنا الشعورية ، على الرغم من اختلافهم عنه في بعض مواقفه من ثنائية النفس الجسم , رأى لوك أننا ندرك

---

(١) P. I, 1, 243

(٢) أنظر : A. kenny, «Cartesion Privacy», included in G. Pitcher (ed.), Wittegenstein, pp. 352–370, London, 1968.

افكارنا عن عملياتنا العقليـــة ادراكا مباشرا باستبطان أو « بحس داخلى » inner sense ، وأن هـــذه العمليات أعراض لجوهر هو النفس أو العقل وإن كان لوك ابدى ارتيابه فى تصور النفس مستقلة عن البدن وامكان وجودها بدونه كما تشكك فى قدرتنا على البرهنه على لامادية النفس وخلودها . وعلى الرغم من رفض هيوم فكرة النفس الجوهرية عند ديكارت ولوك وبركلى ، فانه اعترف بواقعية الحياة الشعورية فى الإنسان وأنها من طبيعة لامادية ولذلك لايمكن ردها إلى مجرد عمليات فسيولوجية فى الجسم كما أنه رأى أننا نعى حياتنا الشعورية باستبطان . ولم يقف الاعتقاد بخصوصية الحيـــاة العقلية والمنهج الاستبطانى ومشروعيه اللغة الخاصة عند ديكارت وكثير من فلاسفة القرن الثامن عشر المتاثرين به وانما امتد هذا الاعتقاد عند كثير من الفلاسفة المعاصرين الناقدين للثنائية الديكارتية نقـــدا لاذعا مثل جورج مـور ( ١٨٧٣ - ١٩٥٨ ) وبرتراند رسل ( ١٨٧٢ - ١٩٧٠ ) ، ويعتبر فتجنشتين أول من ثار على خصوصية الحياة العقلية والمنهج الاستبطانى وإمكان اللغة الخاصة من الفلاسفة المعاصرين .

لقد رأى فتجنشتين أن تلك اللغة الخاصه مستحيلة . فان صح موقفه يكون قضى على منهج الاستبطان وخصوصية الحياة العقلية . وتقدم بالنقد الأساسى التالى . تقوم دعوى اللغة الخاصة على خصوصية الحياة العقلية : وإمكان تمييز حالة نفسية وتحديدها وعزلها عن باقى الحالات النفسية المتداخلة معها . وقد فرغ فتجنشتين من الهجوم على امكان هذا التمييز والتحديد . لكن أفرض أنه امكن تمييز حالة نفسية عن الحالات النفسية الأخرى وتحديدها وعزلها ، فإن ما أفعله هو ربطها بلفظ معين ، ويسمى فتجنشتين هذه العملية أداء وبالتعريف

بالاشارة ostensive definition ، ويقتضى هذا التعريف علاقة موضوعية بين التعريف والمعرف ، لكن إذا كان المعرف هنا ـ وهو أى حالة نفسية أو أو عملية عقلية ـ شيئا خاصا بى ، فلا موضوعية فيه ولا عمومية . فقد أعنى باستخدامى كلمة لتدل على احساس معين ما لا يعنيها شخص آخر يستخدم تلك الكلمة . وقد أخطىء فى التمييز بين حالتين واعطيهما لفظين مختلفين وهما فى الحقيقة حالة واحدة ، وقد اسوى بين حالتين واعطيهما اسما واحدا وهما مختلفتان(١) . وإذن فما المعيار الذى يلزمنى لادراك الاستخدام الصحيح لمفردات تلك اللغةالخاصة ؟ الجواب الوحيد هو أن المعيار الوحيد المقترح هو الذاكرة : حين تحدث لى حالة خاصه وليكن احساس بألم ، وأدركه باستبطان وأعطيه لفظ « ألم » ، فانه حين يحدث لى احساس بألم مشابه فى المستقبل اتذكر انى اعطيته ذلك اللفظ فى الماضى فأعطيه نفس اللفظ ، وكذلك فى أى حالة عقلية أخرى . لكن الذاكرة ـ عند فتجنشتين ـ لاتساعدنا على هذا الربط بين حالة ما ولفظ معين ما لم يكن لدى معيار آخر لأميز به الذاكرة الصحيحة من الذاكرة الخادعة ، وإذا كان ما اتذكره شيئا خاصا لاعمومية فيه مع الناس الآخرين فلا سبيل لتمييز التذكر الصحيح من الخادع (٢) . عيب اللغة الخاصة اذن أنه يعوزها معيار لتمييز الاستخدام الصحيح لمفردات اللغة، وبالتالى لايمكن توصيل دلالات صادقة للآخرين ومن ثم فقدت اللغـــة الخاصة وظيفتها . ويخلص فتجنشتين من ذلك إلى أن اللغة الخاصة مستحيلة .

بعد أن قدم فتجنشتين نقده لتلك اللغة الخاصة ، يذكر موقفه الجديد الذى

---

(١) P. I, 1, 258

(٢) p. I, II, p. 207

يستبدله بخصوصية الحياة النفسية واللغة الخاصة الاستبطانية ونوجزه فيما يلي : اللغة ظاهرة اجتماعية يجب أن يفهمها كل الناطقين بها وليست ظاهرة فردية ، ولذلك فاللغة الخاصة ليست لغة على الإطلاق . وتحتوى اللغة العامة المقبولة على قواعد لتمييز الإستخدام الصحيح لمفرداتها من استخدامها الفاسد . إن اللغة العامة فى حياتنا النفسية الشعورية التى يجب ان يفهمها جميع الناس هى لغة السلوك(١) . لكن كيف أتعلم التعبير عن حالاتى الباطنية ؟ أتعلم ذلك من الآخرين . حين أحس ألما مثلا وأصرخ، أو أقول انى متألم، فانى أقلد الآخرين. أتعلم كيف ربط الناس تلك العبارة السابقة بنموذج معين من السلوك ، فحين أجد تشابها بين حالتى الباطنية وأقوم بنموذج مشابه من السلوك أكون قد استخدمت لغة أفهم بها نفسى والآخرين . ولذلك حين اصرخ أو أقول انى متألم فكلاهما معيار للألم . لايريد فتجنشتين أن يقول بطبيعة الحال انى أعرف ان بى ألما أو إدراكا أو انفعالا من السلوك من السلوك الصادر عن الآخرين، فليس هذا صحيحا ، وإنما يريد القول فقط إن المعيار الوحيد لمعرفة الحالات النفسية للآخرين هو أقوالهم وافعالهم . ومعيار وعيي بحالاتى الباطنيه هو ما أقول وأفعل . وإن أردنا الفكر الواضح فلا نستطيع أن نقول أكثر من ذلك عن حياتنا الشعورية .

نورد فيما يلى خلاصة لتحليلات فتجنشتين لحالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية ومنهج وعينا بها وهذه التحليلات جزء من نظريته فى طبيعة العقل الانسانى . إذا أردنا تحليل تلك الحالات والعمليات رأينا أننا لانعيها باستبطان ، كما أننا لانستطيع أن نعزل أى حالة من حالاتنا النفسية أو عملية من عملياتنا العقلية عن

---

(١) p. I, 1, 261

باقى حالاتنا وعملياتنا أو نحددها ونميزها مما يداخلها من حالات وعمليات .
وأول سند له فى إنكار الاستبطان أنه يعلن إننا لا نعثر فى تجربتنا الفنومنولوجية على قدرتنا على الاستبطان . لكن فتجنشتين أراد البحث عن الأساس العميق للاعتقاد بالاستبطان وخصوصية الحياة الشعورية لكل إنسان فوجده فيما يسميه « اللغة الخاصة » التى يستطيع الشخص بفضلها إن يربط كل حالة نفسية أو حالة عقلية بلفظ معين يدل عليها ، مما يستطيع بعدها أن يصوغ حالاته الباطنية فى تقارير إسبطانية . وجد فتجنشتين أن هذه اللغة الخاصة ليست لغة على الاطلاق لعدة أسباب . (أ) الوظيفة الأساسية للغة توصيل أفكار من شخص لآخر ويفهم كل منهما الآخر (ب) للغة العامة قواعد نستطيع بفضلها تمييز الاستخدام الصحيح لمفرداتها من إستخدامها الخاطىء ، لكن اللغة الخاصة بحكم تعريفها لاتقوم بالتوصيل ، كما أن ليس لها قواعد عامة تحكم صحة إستخدام مفرداتها ، ذلك لأن هذه اللغة من خلق الشخص ذاته ، وإن إعطاء دلالات الألفاظ عمل ذاتى بحت ولا معيار لدينا نقيس به صحة إستخدامه لمفرادات لغته . (ح) يعتمد الشخص فى بناء لغته على ذاكرته لكن الذاكرة معرضة للخطأ فقد يكون مخدوعا فى ذكرياته . وإذن فاللغة الخاصة مستحيلة . ومن ثم فلا إستبطان ولا خصوصية فاذا أردنا تصوراً واضحا دقيقا لحالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية ، يجب أن نقدم منهجا موضوعيا ولغة موضوعية تقبل الملاحظة العامة الخارجية ، ولاسبيل لذلك إلا إذا أعتمدنا فى الكشف عن حالاتنا وعملياتنا الباطنية على أقوالنا وأفعالنا . فهى معيار وجود تلك الحالات والعمليات . وهنا يتردد فتجنشتين بين بين قولين متعارضين : يقول مرة إننا نعترف بعجزنا عن فهم طبيعة حالاتنا النفسية وحوادثنا العقلية لكن إذا أردنا وضوح التصور ودقة التعبير فيكفينا أخذ الأقوال والأفعال رمزا لتلك الحالات والعمليات . ويقول مرة أخرى أن

الحالات النفسية والعمليات العقلية ليس غير تلك الأقوال والأفعال أو أن بين الحالات النفسية والسلوك علاقة ضرورية وليست علاقة حادثة عارضة .

**نقد فتجنشتين**

١ — حين أراد فتجنشتين تحليل حياتنا الشعورية ومعرفة طبيعتها بطريقة تتسم بالوضوح الكامل والدقة المطلقة والتحديد التام كان يسعى عبثا إلى ما يستحيل الوصول إليه . كان يريد تحليل خصوصية الحالات النفسية والأحداث العقلية تحليلا ينطوي على دقة ووضوح وتحديد كامل ، فلما لم يجد ، أنكر هذه الخصوصية ، واتجه نحو السلوك كمعيار دقيق لوجود تلك الحالات النفسية والأحداث العقلية . وحين أراد باللغة الاستبطانية الخاصة أن تقف فى دقتها ووضوحها على قدم المساواة مع لغتنا العامة الموضوعية التى تستخدمها فى فى التعبير عما حولنا من أشياء وحوادث طبيعية ، ولما لم يجدها أنكر وجود مثل تلك اللغة على الإطلاق ، ورأى أن لغة السلوك هى اللغة الوحيدة التى تعطينا الوضوح والدقة والتحديد الموضوعية . وإن أقوالنا أو أفعالنا هى المعيار الصحيح لوجود تلك الحالات النفسية والأحداث العقلية . ثم انزلق إلى نتيجة لم يكن يريدها وهى أنه سوى بين الحالات النفسية والسلوك الظاهر . لم يكن يريد هذا النتيجة لأنه كان يعترف بواقعية حياتنا الشعورية كما كان يعترف أحيانا بعجزنا عن فهم طبيعة حالاتنا الباطنية ولذلك يجب التزام الصمت فيما لا يفهمه بوضوح وأرى أن لا مفر - إذا بغينا الوضوح والدقه - من الحديث عن حياتنا النفسيه بلغة السلوك فقط . ولو قد أدرك فتجنشتين أن ما كان يطلبه محل مستحيل لما وصل إلى مواقفه من الاستبطان والخصوصية واللغة الخاصة ينكرها جميعا .

٢ - لا أساس لإنكار فتجنشتين خصوصية الحياة العقليه لمجرد أنه يكتنفها

الغموض الكثيف . لأن هذه الخصوصية ليست غامضة إلى الحد الذى يجعلنا ننكرها . يمكنك الحديث عن خبرات خاصة ويكون عليها إجماع . وإن لم تقبل الملاحظة العامة الخارجية لا أحد لديه معيار دقيق للحكم بحمرة التفاحة أو بياض الطباشير ، وعلى الرغم من ذلك فالناس على اتفاق فى حكمهم على الألوان، وقل مثل ذلك فى أحكامنا عن الروائح والطعوم ، وهى فى أساسها أحكام خاصة ذاتية . بل ان الخاص والعام لفظان متضايفان كالذاتيه والموضوعيه - وسائر الكلمات المتضايفة - ولا يمكنك فهم احداها إلا بربطها بمعنى الثانية فإذا سلمت بوضوح تصور العمومية لزم التسليم فى نفس الوقت بوضوح تصور الخصوصية، وإذا استغنيت عن الخصوصية لزم الاستغناء عن العمومية . وسوف نشير بعد حين إلى نصوص لفتجنشتين تتعارض مع إنكاره الخصوصيه والاستبطان .

٣ - لا أساس ايضا لرفض فتجنشتين اللغة الاستبطانية الخاصة ، ومن بين أسس رفضها أن اللغة فى أساسها إداة لتوصيل أفكار من شخص لآخر وتلك عملية عامة . لكن لا بأس من استخدام اللغة لأغراض خاصة لاوصل أفكار إلى نفسى ، مثلما أفعل حين اكتب مذكراتى الخاصة التى ادون فيها انطباعاتى وذكرياتى ، أو أكتب عبارات تذكيرية على زجاجات العقاقير التى احتفظ بها فى منزلى بل كثيرا ما أحتاج لتدوين ما سوف أقوله غدا فى محاضرة أو حديث عام لاوضح لنفسى أفكارى .

٤ - يرفض فتجنشتين اللغة الاستبطانية الخاصة لسبب آخر هو أن للغة العامة التى يتكلمها الناس ويفهم بعضهم بعضا قواعد عامة نميز بفضلها الاستخدام الصحيح للكلمات من الاستخدام الخاطىء لكن اللغه الخاصة محرومه من تلك القواعد العامة الموضوعية ومن ثم فلا معيار يدلنا على صحة استخدامها . لكن اللغة الخاصة تشترك مع اللغات العامة فى قاعدة أساسية هى ربط كل حاله نفسية

أو حادثه عقليه بلفظ معين . انا اعى حالة باطنية وافرض انها حالة احساس بألم واربطها بلفظ معين هو كلمة ألم ، أو حالة انفعال واربطها بلفظ آخر مثل غضب أو خوف . هذه حالة خاصة حقا لكن هنالك اتفاقا بيننا على استخدام معين للكلمات ومن ثم العموميه . لاشك أن العمومية هنا ليست بالغة الدقة فى الدلاله لكن باللغة فى طبيعتها شيئا من غموض لايمكنك تجنبه . لكن يقال نفس الشىء على استخدامنا للكلمات التى لها دلالات مادية خارجية مثل حلو ، مر ، ابيض ، صوت الخ . يبدأ ادراكى للون أو تذوقى لطعم ما حاله خاصة بالتأكيد ، لكن نفترض أن هنالك معنى مشتركا بيننا فى استخدام الالفاظ . نفرض أن للناس خبرات متشابهه وذلك أساس للمعانى العامة التى نعطيها للالفاظ . والبحث عن الدقة المطلقة فى استخدام الالفاظ بحث عن مستحيل .

٥ - يرفض فتجنشتين اللغة الخاصة ايضا على أساس أن استخدامى لها يعتمد على الداكرة وهى معرضة للخطأ وليس لدى معيار خاص لامين الذكريات الصحيحة من الخادعة . وهذة الحجة غير مقبوله لانى حين أقول أن هذا هو نفس الألم الذى احسست به فى الأمس وانا اتذكر ذلك جيدا فانى اصدر حكما معقولا مقبولا ما لم يحدث ما يشككنى فى صدقه . وإذا لم يكن لدينا ثقه بذاكرتنا فلن نتعلم شيئا لا عن حالاتنا الباطنية ولا عن العالم الخارجى . لا أستطيع أن أدعم صحة استخدامى لالفاظ عامة مثل لون أو شكل أو منضدة الخ إلا بالاعتماد على خبراتى الخاصة من ادراك حسى وربط اللفظ به وتذكرى له فاذا لم اثق بمضمون خبراتى الخاصة فلم أثق بمضمون خبرات الآخرين . لايمكننى تعلم استخدام كلمة تفاح ما لم أر تفاحة ما واربطها بكلمة تفاح . وليس ادراك الحالات الخاصة أكثر صعوبة من ادراك الأشياء الخارجية واستخدام الكلمات الدالة عليها .

٦ - نأتى الآن على مناقشة فتجنشتين فى قوله أن السلوك أقوالا أو أفعالا هى المعيار الوحيد الموضوعى للحالات الباطنية والحوادث العقلية. لكلمه معيار معنيان مختلفان ويبدو أن فتجنشتين خلط بينهما هما الشروط الضرورية للتطبيق الصحيح لكلمة عامة والدليل الذى نعتمد عليه للتأكد من صحة استخدامنا للكلمة - إذا قلنا ان معيار صحة استخدامنا لكلمة « عجوز » هو ان شخصا ما بلغ السبعين أو الثمانين إنما نستخدم المعيار بالمعنى الأول ، وإذا قلنا أن معيار استخدامنا للكلمة هو أن شخصا ما مجعّد الوجه وأبيض الشعر وبطىء الحركة إنما نستخدم المعيار بالمعنى الثانى. فاذا أخذنا قول فتجنشتين أن السلوك معيار صحيح للحالات النفسية إنمـــا نستخدم المعيار بالمعنى الثانى. لا بالمعنى الأول. الشروط الضرورية لاستخدام كلمة ألم مثلا إنما هى إنى اعيه ولا يمكن لأحد رؤية ألمى ولا الوعى به ولا يشككنى فى احساسى بالألم أى حكم من الآخرين. افرض أنه نزف من يدى دم أو إنى أئن لكنى لا احس ألما فانى لا أقول إنى فى حالة ألم. ولذلك فالعلاقة بين الحالات النفسية والسلوك علاقة حادثة وليست ضرورية. أخطأ فتجنشتين حين سوى بين الحاله النفسية والسلوك فى أحد كتاباته PI 244 رغم أنه يعترف فى كتابات أخرى بانهما أمران مختلفـــان.

٧ - لفتجنشتين نصوص توحى بقبوله الاستبطان الذى تقوم نظريته على إنكاره يسمح بوجود حالات نفسية وعمليات عقلية لاتبدو فى أقوال أو أفعال مثلا حين يطلب منى استظهار قصيده شعرية وأقولها فى صمت وأنا على وعى واضح إنى قد حفظتها تماما. لكن كيف عرفت إنى استظهرت القصيدة فى صمت ؟ لاسبيل لهذا الوعى إلا باستبطان. يحذر فتجنشتين ايضا من خطـأ

الحكم «إنى أعرف إنى أحس ألما أو أنذكر حادثه» Iknow that لأن الوعى بهذه الحالات النفسية ليست معرفة بالمعنى الدقيق والحكم الاصدق هو «إنى حاصل عليها» Ijust have them p, I, 1. 246. لكن كيف ادرك ان لدى تلك الحالات والعمليات العقلية إلا باستبطان .

**خاتمة :**

يبدو أن موضوع الاستبطان كنهج ذاتى للوعى بحالاتنا النفسية وعملياتنا العقليه ووصفها وتحليلها موضوع لا يمكن اتخاذ موقف حاسم بشأنه بين أنصاره وخصومه ، وليس من السهل اصدار حكم قاطع على موقف أحد الفريقين المتخاصمين بالصدق وعن الآخر بالكذب . ذلك لأن نصير الاستبطان لا يمكنه تقديم برهان موضوعى محكم على خصوصيه الحياة العقلية والنفسية وأن الاستبطان حقيقة واقعه . كل ما عنده من دليل أنه على يقين من ممارسته الاستبطان وإدراكه المباشر بحالاته النفسية والعقليه بحيث لا يشككه فيه أحد . لكن هذا الدليل لا يقنع الخصم الذى يصر منذ البدء على طلب دليل يقبل الملاحظة العامه الحسية ، وان منهج الملاحظة الخارجية هو الدليل الوحيد موضع ثقته المطلقه . لكن نصير الاستبطان يصر من جهته على أن طلب البرهان الموضوعى على شىء ذاتى خاص أمر مستحيل ، ويواجهه الخصم بقوله أننا لا نقبل بالموضوعية بديلا . ولذلك لا يلتقى الخصمان عند نقطه بدء مشتركة .

أمام هذا الموقف المثير للحيرة والارتباك ، علينا أن ننظر فى الفروض الأساسية التى يقوم عليها دعوى كل فريق ، والثغرات التى يمكن اكتشافها فى فروضه ، ونفضل الفريق الذى تكون ثغراته أكثر قبولا وأقل خطرا . نحاول ذلك بالحوار التالى .

يبدأ نصير الاستبطان بتقرير واقعية حياتنا الشعورية وما تنطوى عليه من حالات نفسية وحوادث عقلية وانه يحس بها احساسا مباشرا وأنه على يقين من حدوثها . لكننا لانظن أن خصوم الاستبطان من السلوكيين - سواء منهم علماء النفس أم الفلاسفة - ينكرون واقعية حياتنا النفسية . وإنما يختلفون فقط على طبيعتها وتحليلها . يرى الانصار أن حالاتنا الباطنية من طبيعة لامادية بينما يرى الخصوم انها من طبيعة مادية فسيولوجية أو سلوك . لكن حتى هنا نجد أن ليس كل الخصوم على اتفاق لانا وجدنا فتجنشتين مثلا يقر بعجزه عن الحديث الواضح الدقيق عن طبيعة حالاتنا الباطنية ، وكأنه يقول يجب التزام الصمت فيما لا نستطيع قوله بوضوح . وهذا يعنى أنه لا يقرر ما إذا كانت الحياة الباطنية من طبيعة مادية أو لامادية . ونرى هنا أن بعض الخصوم لا ادريون أكثر منهم منكرون للامادية حياتنا النفسية .

لعل أهم الفروض الاساسية التى يرتكز عليها نصير الاستبطان هى التمييز الحاسم بين الظواهر والحوادث الطبيعية فى جانب والظواهر والحوادث الشعورية فى جانب آخر ، وان السمة الاساسية للنوع الاول هى عمومية ملاحظتها وقبولها للادراك الحسى العام ، بينما السمة الاساسية للنوع الثانى خصوصيتها وذاتيتها ، وهذا هو عين التمييز بين العام والخاص أو بين الموضوعى والذاتى . حينئذ يأتى الخصم يتقدم باحد الاعتراضات الآتية أو كلها . (١) لاشىء خاص وإنما كل شىء عام أو يجب أن يكون عاما ابتغاء الدقة والموضوعية والوضوح (٢) هنالك تمييز بين الخاص والعام لكننا متحمسون لتجاهل ما هو خاص حيث تكتنفه ذاتية وغموض وعدم تحديد ونريد أن نكون علماء نتجنب العناصر الذاتية فى أى بحث (٣) نريد لعلم النفس أو للفلسفة أن تحتذى العلوم الطبيعية

فى حيدتها وموضوعيتها ودقة أحكامها ووضوحها . والآن نريد أن نرى موقف نصير الاستبطان . يقول أولاً أنه ما لم يوجد شىء خاص فلن يوجد شىء عام فالخاص والعام لفظان متضايفان ولا يعرف الشىء إلا بضده . يقول الانصار ثانيا انهم يشاركون الخصوم فى تحمسهم للموضوعيه والحيدة والدقه والوضوح لكن يجب التماسها حسب ما تسمح به طبيعة الاشياء ، فطبيعة الحياة النفسية وطبيعة اللغة التى نعبر بها عن هذه الحياة لاتسمح بالموضوعية والوضوح بنفس الدرجة التى نتناول بها موضوعات العالم الطبيعى . وليس الوضوح ضمانا للحقيقة دائما ويجب الا نضحى بالبحث الحق فى سبيل وضوح مسرف . بل لاباس للفيلسوف الاستبطانى من الاشارة إلى فلاسفة غارقين فى بحر العلوم الطبيعيه والفلسفة العلمية من أمثال برتراند رسل الذى يصر على التمييز بين خصوصيه الحياةالنفسية وعمومية الوقائع الطبيعيه. وصموئيل ألكسندر وهربرت فيجل وبرود(أصحاب نظرية الانبثاق) الذين ينظرون إلى الانسان نظرة مادية تطوريه ورغم ذلك فإن خصائص حياته العقليـــه لاتقبل التناول الفيزيائى أو الفسيولوجى بل إن أصحاب النظرية الذاتية التى تسوى بين العقل والمخ لم يجدوا مناصا من الاعتراف بالاستبطان كموقف مؤقت ريثما تتقدم معرفتنا الفسيولوجيه التى قد تفسر حياتنا العقليه بدون استبطان فى المستقبل .

هذا شأن الفلاسفة العقليين والتجريبيين من انصار الاستبطان فما بال العلماء الذى اراد الفلاسفة من خصوم الاستبطان الاقتداء بهم فى موضوعيتهم ودقتهم وعمومية نتائجهم وخضوعها للملاحظة العامة ، لقد وجدنا أن العلماء لم يعودوا ينادون بالموضوعية المطلقة المجردة عن العناصر الذاتية ـ تلك التى يحملها عليهم السلوكيون . وجدنا عمالقة العلم الطبيعى والفسيولوجى يعترفون بواقعية الحياة

الشعورية ويصرون على أن العالم الطبيعى لا وجود له بالقياس الينا إلا بتدخل وعينا فى معرفته وأن معرفتنا لهذا العالم موضوعيه يداخلها عناصر ذاتية نضيفها نحن من احساساتنا وذكرياتنا إلى المضمون التجريبى القائم مستقلا عنا . وهذه بمثابة ذعر لأولئك السلوكيين والفلاسفة الذين ادعوا التشبه بالعلماء فى موضوعيتهم . وارادوا أن يكونوا علماء أكثر من العلماء انفسهم .

والآن ننقل المعركة بين انصار الاستبطان وخصومه إلى أرض مشتركة تلك التى يقيم فيها علماء وظائف الأعضاء ـ يقرر نصير الاستبطان أن هنالك علاقة ضرورية بين التغيرات الفسيولوجية فى الجهاز العصبى المركزى أو المخ واللحاء المخى من جهه وحالاتنا النفسيه وعملياتها العقليه من جهه أخرى ، بل لعل ديكارت كبير المتحمسين للثنائية الحاسمة بين النفس والجسم بما يتضمن من استبطان وخصوصيه كان أول من أكد دور الفسيولوجيا للحياة الشعورية فى الانسان فى العصر الحديث ، لكنهم يصرون ايضا على أن تلك الحالات والعمليات العقليه لا يمكن تفسيرها تفسيرا تاما بقوانين علم وظائف الأعضاء لأنها من طبيعة مختلفة لا تقبل الملاحظة الخارجية . العلاقة بين الحالات النفسية والتغيرات الفسيولوجية ليست علاقة هويه وإنما علاقة عليه فى احدى صورها . أما خصوم الاستبطان من علماء النفس السلوكيين فبعضهم يرى كل معنى الحالات النفسية والعمليات العقلية إن هى إلا تغيرات فسيولوجية فى داخل البدن وخاصة فى المخ ، ويرى بعضهم الآخر ان ليست تلك الحالات والعمليات سوى حركات سلوكية ظاهرة فى البيئة . نهتم الآن بالفريق السلوكى الأول . يتبين مما سبق ان انصار الاستبطان وخصومه من علماء النفس السلوكيين يشتركون فى احتكامهم إلى علماء وظائف الأعضاء وعلماء فسيولوجيا الأعصاب والمخ بوجه خاص فإذا استقرأنا موقف هؤلاء العلماء أنفسهم وجدناهم رافضين للسلوكية

السيكولوجيه : قد لا يهتم علماء وظائف الأعضاء بموضوع الاستبطان بطريقة مباشرة وإنما يهتمون اهتماما مباشرا بالعلاقة بين الفسيولوجيا والحياة الشعورية . يحكمون على المعطيات الفسيولوجية التي يعلنها السلوكيون بالسذاجة والدوجماتيه لأنهم - أى علماء وظائف الأعضاء المعاصرين - يرون أن المخ أكثر تعقيدا مما يصفه السلوكيون بما لا تتفق معه مجرد قوانين المنبه والاستجابة الآليه ، ولا تتفق معه ايضا القوانين الفسيولوجيه الديناميية إذ أن المخ يؤدى وظائفه بطريقة ديناميية أكثر تعقيدا مما يمكن وصفها بل ويعترفون بجهلهم الشديد لما يفعله المخ واللحاء . وإن المخ واللحاء فى أداء وظائفه يتسم بالغائيه مما يخرج عن نطاق بحث علم وظائف الأعضاء . ولذلك فإنهم لا ادريون فى تفسير كثير من حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية العليا تفسيرا فسيولوجيا بحتا فيذهبون إلى قسط من التأمل والفروض . وذلك يقربهم من فلاسفة الاستبطان بقـــدر ما يبعدهم عن السلوكيين .

خذ الآن خصوم الاستبطان من السلوكيين الذين يرون أن ليست الحالات النفسية والحوادث العقلية من معنى سوى ما يصدر عنا من حركات وافعال فى البيئه ( سكنر Skinner إمام السلوكية السيكولوجية المعاصره من الأمريكان ) ، أو يرون أن كل ما يمكننا معرفته عن حالاتنا الباطنية هو إنما يكون فى صورة أقوال أو أفعال ( فتجنشتين ) . يرى السلوكيون بعبارة أخرى ان حالاتنا النفسية إما أن تكون هى ذات نماذج السلوك الصادرة عنا فى البيئة ، وإما ان تكون نماذج السلوك هى معيارنا أو رمزنا لوجود حالاتنا النفسية التى لا نعرف عنها شيئا . هنا يتدخل انصار الاستبطان قائلين انهم لاينكرون أن السلوك معيار طيب للحكم على حالاتنا النفسية لكنهم يحذرون من استخدام الســلوك

كقاعدة وحيدة لمعرفة الحياة الباطنة للانسان فقد اتذكر حادثه ولا أعقب ذلك بسلوك دائما ، وقد انفعل ولا يبدو على فى البيئة فعل مفاجىء من نوع ما وقد احس بالألم ولا أئن وهكذا . وما السلوك الذى يجب أن يظهر للناس إذا كنت نائما أحلم ، أو أرى وردة أمامى فى صمت ، أو اسمع صوتا ولا اعقب عليه ، أو اريد فعل شىء ولا أقوم بتنفيذه وما إلى ذلك ؟

ويختم انصار الاستبطان دفاعهم بقولهم ان كثيرا من خصوم الاستبطان كرهوا الاستبطان لأنهم يرفضون نظرية ديكات فى تصوره النفس جوهرا وتقرير خلودها وإمكان تصورها قائمة بلا جسم وما إلى ذلك . لكن نصير الاستبطان يردف قائلا ان من الممكن رفض الجوانب السابقة من نظرية ديكارت فى النفس وقبول الاستبطان والخصوصية ولا تعارض فى ذلك ، وكثير من التنائيين المعاصرين لايقبلون نظرية ديكارت ورغم ذلك يناصرون الخصوصية والاستبطان .

نخلص من كل ذلك إلى أن معسكر الاستبطان أقوى من خصومهم وأن كل النقد الذى يمكننا توجيهه اليوم هو أن موقفهم وحديثهم لايرقى فى وضوحه ودقته وإحكام حججه إلى درجة الوضوح والأحكام الذى نراه حين نبحث فى ظواهر الطبيعة ووقائعها . لكن طلب الموضوعية المطلقة — حتى فى إطار العلم الطبيعى — مستحيل ، وطلب الدقة والوضوح فى أمور الذات أمر مستحيل .

يمكننا أن نقف موقفا وسطا بين أنصار الاستبطان وخصومه بقولنا بضرورة منهج الاستبطان بالقياس إلى وعي بحياتى النفسية ، وبضرورة اللغة السلوكية بالقياس إلى معرفتى للحالات النفسية والحوادث العقلية لدى

الآخرين . لا يعى بحالاتى النفسية والعقلية غيرى ، ولا يمكن لشخص آخر أن يعرف عن حالاتى الباطنية إلا إذا نقلتها إليه فى أقوال أو أفعال ، وما لا أعبر عنه فى تلك الصورة السلوكية يظل سرا خافيا على سواى . ومن جهة أخرى لا يمكننى معرفة الحالات النفسية للآخرين إلا من خلال أقوالهم وأفعالهم ، وبغير هذا الطريق لا يمكننى أن أعرف عن حالاتهم وعملياتهم العقلية شيئا .



# مراجع الفصل السادس

Albritton,R , On Wittgenstein' S Use of The Term «Criterion», in Pitcher, G., ( ed. ), Wittgenstein, London, 1968 .

Baier, K., « Smart on Sensations », in Borst, ( ed. ), The Mind Brain Identity Theory, Macmillan, 1970 .

Cook. J., « Human Beings » ' in Winch ( ed. ), Studiesin The Philosophy of Wittgenstein Kegan, Paul, 1969 .

Eccles, Facing Reality : Philosophical Adventures By A Brain Scientist, New york, 1971 .

Fleming, The Objectivity of Pain, Mind, 1976 .

Flugel. A Hundred years of Psycholoyy, London, 1959 .

Kenny, A, « Cartesian Privacy », in Pitcher ( ed. ), Wittgenstein.

"Criterion», in The Encyclopedia of Philosophy. vol. 2 .

, Wittgenstein, Penguin Books, Middlesex, I973 .

Malcolm, M., «The Problem of Other Minds» ,in Chappell,(ed.), The Philosophy of Mind, New Jeresy, 1962 .

, Problems of Mind ; Descartes to Wittgens tein, London, 1971 .

, « Wittgenstein 'S Philosophical Investigations », in Pitcher, (ed.) Wittgenstein, London, 1968.

Price, H.H , «Sone Objections to Behaviourism » , in Hook, S., (ed.) Dimensions of Mind .

Quinton, A , «Contemporary British Philosophy», in O' Connor, (ed.), A Critical History of Western Philosophy, London, 1964 .

Russell, B., An Outline of Philosophy, Allen & Unwin, 1957.

Schro''dinger, E., Mind and Matter, Cambridge, 1958 .

Sommerhoff, G., Logic of The Living Brain, John Wiley, London, 1974

Strawson, P.F., «Review of Wittgenstein' S Philosophical Investigations», Mind, 1954 .

Whiteley, W.H., Mind in Action, London, 1973 .

Wittgenstein, L., Philosophical Investigations, Translated by Anscombe, Oxford, 1953.

# الفصل السابع

## الحياة النفسية والسلوك

**مقدمة :**

سبق أن قسمنا النظريات السلوكية إلى عدة نماذج : سلوكية سيكولوجية وسلوكية فلسفية ، وسبق لنا الحديث عن السلوكية السيكولوجية ، والقد حان الوقت لتوضيح السلوكية الفلسفية . نعم أشرنا فى الفصل السابق إشارة عارضة إلى نوع من السلوكية الفلسفية قدمه فتجنشتين فى ثنايا حديثنا عن إنكاره الاستبطان ، ولم يكن ممكنا فصل بحث عن الاستبطان عن بحث فى السلوكية حيث أن من ينكر الاستبطان كمنهج لإدراك حالاته الشعورية يتحمس للقول أن نماذج السلوك الصادرة عن الجسم فى البيئة هى الوسيلة البديلة بالاستبطان للوعى بحالاتنا الشعورية . لكن فتجنشتين لم يستطع أن يقدم موقفا متكاملا عن الحياة النفسية وصلتها بالسلوك لأن بعض كتاباته توحى بعجزه عن فهم طبيعة حالاتنا النفسية . وعملياتنا العقلية وأن أوضح لغة للحديث عنها هى لغة السلوك ، ثم يتردد بعد ذلك فيما إذا كانت العلاقة بين حالاتنا الباطنية ونماذج السلوك الصادرة عنا علاقة حادثة أم ضرورية فلو كانت حادثة لزم أن تكون هنالك خبرات دون أن يتبعها سلوك بالضرورة . لكن ذلك أيضا يتعارض مع قوله أن حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية هى هى نماذج السلوك وليس وراء السلوك شىء . إن أوضح صياغة للسلوكية الفلسفية هى ماقدمه جلبرت رايل G. Ryle ( ١٩٠٠ - ١٩٧٦ ) الذى طور السلوكية السيكولوجية وسلوكية فتجنشتين وتغلب على فجواتها .

رايل من أكثر الفلاسفة الانجليز المعاصرين تأثيرا على مسرح الفلسفة

الانجليزية والأمريكية المعاصرة ، وهو أيضا معروف لكثير من الفلاسفة الفرنسيين والألمان المعاصرين كما ترجمت بعض كتبه إلى الألمانية . تأثر أولا بفلسفات برادلى وفريجه وهوسرل ومور ورسل وأصحاب الوضعية المنطقية لكن فلسفة فتجنشتين كانت أقواها أثرا فيه ويعتبر من أقوى المفسرين والمطورين لفلسفته . وهو يمثل جناح اليسار من الفلسفة التحليلية المعاصرة الذى تسمى أحيانا « مدرسة أكسفورد » أو « مدرسة التحليل اللغوى » ، فى مقابل جناح اليمين من تلك الفلسفة التحليلية التى يمثلها مور ورسل وتسمى فلسفتهم أحيانا « مدرسة كمبردج » أو « مدرسة التحليل الفلسفى » :

### نقد ديكارت وواطسن :

لرايل نظريات كثيرة يهمنا منها هنا تحليلاته لما يسميه « الكلمات العقلية » mental words » والتصورات العقلية » mental concepts ، وهدفه منها وضع نظرية جديدة لحل مشكلة ثنائية العقل والجسم فى الانسان دون الوقوع فى المآزق التى واجهت ديكارت والواحديات المادية على السواء . كان يسمى ثنائية ديكارت الحاسمة « الأسطورة الديكارتية » Caatesian myth ، لعله يقصد أنها استقرت طويلا فى أذهان الفلاسفة يتحمسون لها ويعدلون ويطورون فيها لكن لا أساس لها ؛ وكان يسميها أيضا « عقيدة العفريت الآله » the dogma of the ghost in the machine (١) ، ويقصد بها أن الجسم الانسانى عند ديكارت آلة تخضع لقوانين الميكانيكا والكيمياء والأحياء وعلم وظائف الأعضاء ، وأن بداخل هذا الجسم عنصرا غريبا يسميه ديكارت النفس

---

(١) G. Ryle, The Concept of Mind, pp. 8,15, London' 1949

أو العقل . لم ينكر رايل أن للإنسان نفسا وعقلا لكنه رأى أن صياغة ديكارت لمشكلة النفس والجسم تجعلها مستحيلة الحل فى اعتباره النفس شيئا مثلما أن الجسم شىء ، للجسم حالات وعمليات وحوادث تخضع لقوانين تجريبية . هذا حق . لكن ديكارت نظر إلى النفس أيضا على أنها شىء له كيانه المستقل وأن حالاتها وعملياتها وحوادثها من طبيعة أخرى . يعقب رايل على ذلك بقوله إن تصور النفس أو العقل سلوكى أو استعداد للسلوك dispositional Concept بينما تصور الجسم شيىء substantial concept .

الحديث عن عقل إنسان ما ليس حديثا عن شىء تسكن فيه حالات وعمليات غير فيزيائية كالإحساسات والذكريات والخيالات والانفعالات والعواطف والرغبات والارادات ونحو ذلك ، أنه حديث عن قدرات هذا الإنسان وميوله واستعداداته (١) .

ولقد نقد رايل سلوكية واطسن كما نقد ديكارت ، وقدم لها الاعتراضات الآتية . (أ) ليست الحياة العقلية فى الانسان مجرد عمليات فسيولوجية تحدث للجسم أو الجهاز العصبى المركزى ، إذ حين تحدث لى خبرات نفسية أو أمارس عمليات عقلية فانه لاعلم لى بما يدور فى رأسى من عمليات فسيولوجية. ولو كانت السلوكية السيكولوجية على حق لكنت أعى بما يدور فى رأسى من عمليات فسيولوجية حين أعى أنى أرى شجرة أمامى أو أتذكر حادثة ما .

(ب) تحدث لى خبرات نفسية أو عقلية قد تبدو فى صورة سلوك راهن وقد لا يظهر أى سلوك (٢) وقد نضيف إلى انتقادات رايل أن التجارب الحديثة تدلنا على

(١) Ibid, pp 16 – 19.

(٢) Ryle, Dilemmas, p. 100 , Cambridge, 1960

أننا إذا أعطينا شخصا عقاقير معينة تحدث شللا موضعيا فى أعصاب الحركة نشاهد توقف الحركات البدنية لكن قد تحدث للشخص خبرات نفسية معينة . بل إذا أعطينا هذا الانسان قدرا كبيرا من ذلك العقار بحيث يؤدى إلى شلل عضلى تام فانه قد يعلن — بعد زوال تأثير العقار — أنه كابد إحساسات معينة أثناء عملية التخدير (١) تهدف هذه الانتقادات إلى خطأ من يسوى بين الحياة الشعورية فى الانسان والتغيرات الفسيولوجية فى المخ أو الحركات البدنية التى تبدو للآخرين . ويصحح رايل تلك السلوكية بقوله أن الحياة النفسية ليست سوى نماذج معينة من السلوك ، ويضيف أن ليس من الضرورى أن يكون السلوك فعليا راهنا وإنما قد يكون مجرد استعداد للسلوك adisposition to behave

**العقل سلوك بالفعل أو بالقوة :**

مفتاح نظرية رايل فى العقل الانسانى هو فكرة « الاستعداد » . الاستعداد خاصة كامنة فى الأشياء ليس من الضرورى أن تظهر فى ملاحظة عامة فى كل وقت ، لكنها تبدو إذا توفرت ظروف معينة . نقول أن للسكر مثلا استعدادا للذوبان فى الماء ، ونعنى بذلك أننا إذا وضعنا قطعة منه فى ماء ذابت ، فاذا لم يتحقق هذا الشرط ظل جسما صلبا وحين يظل صلبا لايزال الحكم صحيحا أن له الاستعداد للذوبان . ونقول بالمثل أن الزجاج استعدادا لسهولة الكسر وإن للحديد استعدادا للصلابة بمعنى أن الزجاج يتطاير قطعا إذا سقط على الأرض أو ضربته بحجر ، وإن الحديد يقاوم الكسر إذا ضغطت عليه بيدك أو أنه

(١) أنظر : J. Shaffer, The Philosophy of Mind, p.16, N.J.,1963.

يحدث صوتا إذا قذفته من مكان مرتفع ، وهكذا(١) . ويطبق رايل هذا المعنى للاستعداد على العقل أو النفس فى الإنسان . ليس العقل شيئا قائما فى البدن له كيانه المستقل وطبيعته المتميزه وإنما هو مجموعة من الاستعدادات للسلوك إذا توفرت ظروف معينه . لكن حين لا يتوفر السلوك يظل صحيحا أن لدينا تلك الاستعدادات ليس الذكاء مثلا سوى استعداد معين لسرعة التكيف فى المواقف المفاجئه أو حدة الذهن وتجنب الأخطاء ، وقد لا يبدو ذكاء الذكى فى كل لحظة ، لكنه حين يواجه موقفا مفاجئا أو يقوم بعمل ذهنى صعب فانه أكثر استجابة ونجاحا من غيره . حين نقول ان انفعال الغضب أو الخوف استعداد للسلوك ، لا نعنى دائما سلوك الصياح وخروج الفرد عن طوره أو الهرب ... فى كل الأوقات التى يحياها الغاضب أو الخائف وإنما تبدو هذه النماذج من السلوك إذا آثاره شخص ما أو ظهر منه ما يعتبره إهانة له . ويفسر رايل الارادة والدوافع وغيرهما من العمليات العقلية تفسيرا سلوكيا بالمعنى السابق ، ولنأخذ الارادة مثالا . إذا بدانا بتصور ديكارت للارادة على أنها عملية عقليه أترجم بفضلها أفكارى إلى سلوك ، فلن نستطيع تفسير انتقالها إلى سلوك دون ان نصطدم بمشكلة العلاقة بين النفس والجسم وهى مشكلة مستحيلة الحل . لكن رايل يفهم الارادة بأنها ليست سوى أداء عمل معين فعلا أو استعدادا للقيام به إن توفرت ظروف معينة . حين يصف المجرم كيف ارتكب جريمته أو حين يحكى القصاص دور البطل فى قصته أو أصف طريقتى فى أداء عمل ما أو رغبتى فى أدائه فان كلامنا يصف ما يفعل لكنه لا يتحدث بالاضافة إلى ذلك عن ارادة . الارادة سلوك راسن أو ممكن لكنها ليست علة لأى

---

(١) Ryle, The Concept of Mind, pp 43 - 44.

سلوك (١) .

يمكننا - توضيح سلوكية رايل إذا أوجزنا النقط التي أتفق فيها مع ديكارت وواطسن وفتجنشتين وفيم اختلف عنهم . اتفق مع ديكارت فى واقعية الحياة الشعورية فى الانسان وأن لنا خبرات نفسية وعمليات عقلية لكنه اختلف عنه فى تصوره النفس جوهرا شيئيا لا ماديا خالدا يمكن تصور وجودها مستقلة متميزه تحيا دون جسم ، كما أختلف عنه فى قوله أن ليس بحياتنا النفسيـــة خصوصيا وقدرتنا على استبطانها ، ورأى أن حياتنا النفسية والعقلية تسند إلى الشخص الفرد فى الواقع التجريبى لا إلى النفس . وفى ذلك يقتدى رايل بفتجنشتين بل يعرضه عرضا منسقا متسقا خاليا من التردد والتعارض فى الأقوال ويختلف عن فتجنشتين فى نقطتين هامتين ، الأولى أنه حسم طبيعـــة الحالات النفسية والعمليات العقلية وأنها لاتعنى سوى نماذج معينـة من السلوك ، وليس صحيحا أن لحالاتنا وعملياتنا العقلية طبيعة غامضة لا نعرفها . يقول رايل إننا نعرف عنها كل شىء وهو إنها هى ذات النماذج السلوكية . النقطة الثانية هى أن حالاتنا وعملياتنا العقليـة سلوك أو استعداد للسلوك وبهذا يكون قد دفع الاعتراض الذى يوجه إلى فتجنشتين وهو إمكان حدوث خبرات دون أن يصحبها سلوك . رأى رايل أن ذلك ممكن حقا لكن يظل صحيحا أن لديه استعداد للسلوك . وفى هذه النقطة الأخيرة صحح رايل السلوكية السيكولوجية.
واختلف رايل عن السلوكيه السيكولوجيه فى نقطتين : الأولى أنه ليس صحيحا أن نرد حياتنا النفسيه والعقليه إلى مجرد تغيرات فسيولوجيه فاننا لا نعى عنها شيئا بينما نعى خبراتنا بوضوح ، وإننا نعى بحالاتنا قبل أن نعرف أى شىء عن ع١ وظائف

---

(١) Ibid., pp. 63 ff

الأعضاء . اختلف رايل عن السلوكية السيكولوجية ثانيا فى قوله أن الانسان ليس بمجرد جسم ( تماما كما رفض قول ديكارت ان الانسان على التحقيق بمجرد نفس ) . وفى ذلك يقول «الناس ليسوا آلات ولا حتى آلات تركبها عقول ، انهم ناس - ذلك تحصيل حاصل جدير بأن نتذكره احيانا » (١) . ويقول أيضا انه لا يمكنك استبدال كلمة جسم بكلمة شخص فى قضيه ما دون أن يكون كلامك عديم المعنى : نقول « انا ابغى الدفء فجلست أمام المدفأة » ، ولا نقول « جسمى يبغى الدفء فجلس أمام المدفأة » . وبالمثل لا معنى لقولنا « راسى تتذكر » أو « دماغى تقوم بعملية حسابية » (٢) .

**خاتمـة :**

١ - تصور السلوك كمعيار للحكم على حالاتى النفسية وعملياتى العقلية تصور غير مقبول ، لكنه مقبول وجذاب للحكم على حالات الآخرين . حين أحس ألما مثلا فانى لا اعى خبرة الألم لمجرد رؤيتى الدم يسيل من يدى وإنما أعيها أولا باستبطان سواء رايت أثرا جسميا لدى أم لا . حين اغضب أعى حالتى وعيا مباشرا قبـل ان اكتشف انى قمت بسلوك الغاضب ، وهكذا . لـكنى لا أعرف أن شخصا ما فى حالة غضب أو خوف أو ميل نحو شيء أو شخص آخر أو يقوم بتذكر حادثة أليمه أو ساره ... الخ - لا أعرف عنه شيئا إلا من خلال سلوكه الظاهر ، وحين لا يبدو منه سلوك معين فلا سبيـل لى ان اعرف عن حياته الشعورية شيئا . لاشك أن كثيرا من حالاتنا الباطنية تتسق والتفسير السلوكى ، مثل الذكاء والطموح والانفعال والرغبة والعاطفة والـكرم والبخل

---

(١) Ibid., p. 81

(٢) Ibid , p. 189

والاعتقاد والشك والمعرفة والإرادة ونحو ذلك ؛ لكن نتردد فى اعتبار السلوك معيارا لحالاتنا وعملياتنا العقلية كقاعده عامة ، لأن بعض حالاتنا الباطنية لاتسمح بتطبيق سلوكى كالاحساسات بالألم أو باللذه وممارسة نشاط الخيال والأحلام والصور اللاحقه والتفكير الصامت ونحو ذلك . قد أحس ألما ولا يصدر عنى فى البيئة ما يدل عليه ، ومن الواضح أن لاسلوك فى خبرة الاحلام لأن السلوك مرتبط باليقظه ، وكثيرا ما تدخل إلى مخدعك ليلا تستلقى على فراشك وتمارس أحلام يقظه أو تسترجع ما قد فعلت أثناء اليوم وتعزم على أداء فعل ما فى الغد أو تدبر أمرا ، ولايبدو منك ولا يصدر عنك قول أو فعل ، يمكنك اصدار الحكم العام بأن حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية مرتبطة بتغيرات فسيولوجية فى الجهاز العصبى المركزى أو فى المخ فقط ، لكن لايمكنك اصدار حكم عام يتضمن الارتباط بين حالاتنا للباطنية والسلوك .

٢ ـ هنالك تمييز بين العقل والشعور . لسنا على وعى وشعور دائما بكل خبراتنا النفسية والعقلية . لكل منا خبرات منسيه واتجاهات واعتقادات لاشعورية . قد أفكر فى أمرأو تحدث لى حالة قلق أو تردد أو اغتباط ولا أعى شيئا من ذلك وعيا واضحا ظاهرا . قد تسألنى عن منزل معين فأقول فى دهشه لابد وانى رأيت هذا المنزل مئات المرات فى طريقى لكنى لم انتبه إليه ولذلك لا أعرف الآن مكانه بوضوح . كثيرا ما يحدث أن تجلس فى غرفة مكتبك تقرأ كتابا وتستغرق فى قراءته وحين تكف عن القراءة تبدأ فى سماع دقات ساعة كبيره على الحائط وتحس انك كنت تسمعها أثناء قراءتك لكنك لم تنتبه إلى صوتها . تدل هذه الأمثلة وغيرها على أن الحياة النفسية والعقلية أعم من حالات الوعى والشعور . لكن السلوك مرتبط باليقظة والوعى بمعنى انى لا اسلك إلا إذا كنت واعيا بما أقول وأفعل ولذلك فان مجال الحياة النفسية والعقلية أعم من السلوك .

٣ ـ يمكننا أن نتساءل : هل العلاقة بين الحياة النفسية والسلوك علاقة حادثة أم ضرورية ؟ لنفرض أولا حدوث هذه العلاقة ونرى تدعيما لها وماذا يلزم عنها . مما يؤيد حدوثها وعدم ضرورتها أن كثيرا ماتحدث حالات نفسية أو عمليات عقليه ولا يرتب عليها أو يصاحبها سلوك كما وجدنا فى النقطة الأولى من هذه الخاتمة . ومن جهة أخرى قد يبدى شخص ما سلوك الغاضب أو الخائف أو المتألم أو الشجاع لغرض فى نفسه لكنه ليس فى الواقع غاضبا أو خائفا ونحو ذلك كما يحدث عادة فى التمثيل السينمائى والمسرحى . يلزم عن حدوث هذه العلاقة بين الحياة النفسية والسلوك أن تلك الحالات النفسية والعقلية ليست مجرد سلوك وإنما متميزة منه .

لنفرض الآن أن هذه العلاقة ضرورية . من الصعب أن نجد وقائع مؤيدة بل من السهل وجود وقائع سالبة وهى الحالات التى نجد فيها خبرات ولا يتبعها سلوك ، والحالات التى تلاحظ فيها نموذجا من السلوك لا يعبر بصدق عن حقيقة حالاتى النفسية . أن كل ماتتخيل أن يذهب تأييدا أو دفاعا عن ضرورة تلك العلاقة هو الشغف بالملاحظة العامة سعيا نحو الدقة والوضوح والموضوعية . وأنصار السلوكية المنكرون للإستبطان إنما يعلنون اقتداءهم بعلماء العلوم التجريبية الذين لايدخلون عناصر ذاتيه فى أبحاثهم واكتشافاتهم . لكن سبق لنا القول أن علماء الفيزياء ووظائف الأعضاء يرون فى الموضوعية المطلقة خرافة لا وجود لها ويعترفون بوجود العناصر الذاتية فى كل معرفتنا الموضوعية . يمكننا أن نضيف هنا أن الملاحظة العامة الموضوعية ـ التى يعشقها السلوكيون ـ تعتمد على الإدراك الحسى وعلى شهادة الغير ، لكن الإدراك الحسى عمل فى أساسه عمل ذاتى ، وشهادة الغير إنما هى ثقة منك بإدراك حسى قام به شخص آخر ،

ثم نعمم هذه الأمور الذاتية ونفرض اتفاقنا فيها وعدم اختلافنا فيها ونسميها موضوعية .

نخلص من مناقشتنا السابقة لتصور السلوك وعلاقته بحياتنا النفسية أن من الصعب حسم النزاع بين أنصار السلوكية وخصومها ، لأنه يعتمد على النزاع القائم بين أنصار الاستبطان وخصومه . نصير الاستبطان ميال إلى رفض السلوكية كنظرية عامة متكاملة متسقه ، وخصم الاستبطان ميال إلى السلوكية . وقد وصلنا فى الفصل السابق إلى موقف وسط بين أنصار الإستبطان وخصومهم السلوكيين . الإستبطان منهج ضرورى لوعى الفرد بحالاته النفسية والعقلية ، وليس ضروريا أن إدراك سلوكى لكى أحيط بحالاتى الخاصة ، ومن جهة أخرى نجد السلوك تصورا ضروريا لا عرف عن الخبرات النفسية والعمليات العقلية التى يمارسها الآخرون ، لاسبيل لى إلى استبطان مافى نفس شخص آخر ، وحين لايبدو من الشخص الآخر سلوك يقبل الملاحظة العامة فلن أعرف عن خبراته الخاصة شيئا .

# مراجع الفصل السابع


Ayer, A., « Philosophy and Language » .

Campbell, C. A., « Ryle on The Intellect » .

Ewing, « Ryle's Attack on Dualism » .

Hardie, « Ordinary Language and Perception » .

المقالات الأربعة السابقة منشورة في كتاب :

Lewis, D. H., Clarity IS Not Enough, Allen & Unwin, 1964

Mundle, C. W. K.,A Critique of Linguistic Philosophy,Oxford, 1970 .

Quinton, The Nature of Things, Macmillan, 1973 .

Ryle, G., The Concept of Mind, London, 1949 .

, Dilemmas, Cambridge, 1960 .

Shaffer, G., Philosophy of Mind, New Jeresy, 1968 .

Smy thies, ( ed. ), Brain and Mind, London, 1965 .



# الفصل الثامن

## مشكلة العلاقة بين النفس والجسم

مقدمة :

تبدو مشكلة العلاقة بين النفس والجسم فى الانسان عسيرة الحل من أى مدخل تدخل منه إلى المشكلة ينطق بذلك استقراء تاريخ المشكلة . ولقد تقدم الفلاسفة فى العصور الوسطى وفى العصر الحديث بحلول عدة ، لكن على كل حل اعتراضات ، وما من فيلسوف إلا ويعترف بعجز حله وعدم كفايته ، ومن لم يعترف بالعجز منهم تفوح من نظريته رائحة العجز . ومن جهة أخرى ، يبدو أن درجة العجز تقل أو تزداد فتصل إلى درجة الاستحالة بالقياس إلى الصياغة التى يقدمها الفيلسوف للمشكلة . هيا ندخل إلى المشكلة من بابها الواسع أولا لكى نقدم لها أبسط صياغة ممكنة

لا خلاف بين الفلاسفة على مختلف مذاهبهم على واقعية الترابط الوثيق والعلاقة الثابتة المطردة بين حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية فى جانب ، والتغيرات الفسيولوجية فى الجسم ككل ، أو فى المخ بوجه خاص ، أو فى اللحاء المخى بوجه أخص فى جانب آخر . ومن هنا يمكننا صياغة المشكلة على النحو التالى . ما نوع هذه العلاقة الوثيقة بين حالاتنا الباطنية الشعورية وتغيراتنا الفسيولوجية ، وما يجعل للسؤال دلالته أن طرفى العلاقة من طبيعتين مختلفتين ، فالحالات النفسية والعقلية لا تقبل الامتداد المكانى ولا الادراك الحسى بينما التغيرات الفسيولوجية تقبل الامتداد والمعرفة الموضوعية . ولا تصدق أن الفلاسفة الروحيين أو العقليين فقط هم الذين يصفون حياتنا النفسية ( أو النفس ) باللامادية فان

أغلب الفلاسفة التجريبين والماديين ينادون بلا ماديتها وتمين خصائصها عن خصائص الجسم وتغيراته ومن أصرخ الأمثله على ما نقول مواقف هيوم ورسل وأصحاب «النظرية الذاتية» التى تسوى بين العقل والمخ ولم يشذ عن هـذا الاجماع إلا أصحاب السلوكية السيكولوجية ولعا بالتجربة الحسية وطلبا للموضوعية المطلقة وهربا من الذاتية . وإذن فما دامت العلاقة وثيقة مطردة بين حياتنا النفسيه وتغيراتنا الفسيوجيه ، وما دام من الصعب قبول علاقة ثابته بين نموذجين من الحالات يختلفان فى طبيعتهما ، فلا بد من وضع نظرية أو نظريات لتفسير تلك العلاقة .

بعد صياغة المشكلة، نأتى إلى حلها ! ولابد من الإشارة السريعة إلى أهم محاولات الفلاسفة لحل المشكلة ، ويحسن تمييز محاولات الفلاسفة الثنائيين الذى يرون الانسان نفسا وجسما من محاولات الفلاسفة الواحديين الذين يرون الانسان إما جسما وإما شخصا . ونبدأ بمحاولات الثنائيين .

**نظرية التفاعل المتبادل :**

تقول نظرية التفاعل المتبادل interactionism إنه توجد علاقة عليه بين النفس والجسم من جهتين ، فالحالات النفسية والعمليات العقلية تؤدى إلى أحداث تغيرات معينة فى الجسم ، كما أن بعض التغيرات الفسيولوجيه فى الجسم تكون عله لاحداث حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية . خذ أمثله على تأثير النفس فى الجسم : يؤدى الاحساس بالجوع إلى تقلصات المعدة فالبحث عن الطعام ، إن انفعال الخوف والغضب يصحبه مزيد من افراز العرق وإرتعاش عضلات وأطراف ونشاط مفاجىء فى خلايا المخ ، والتفكير قد يصحبه سرعة نبض القلب ، وإرادة فعل ما يصحبه توتر عضلى معين واستعداد لتنفيذ ذلك

الفعل ونحو ذلك . ومن أمثلة تأثير الجسم على حالاتنا النفسية ان احتراق اصبعى قد ينشأ عنه احساس بألم ، وضربة قوية على مؤخر الرأس يتبعهـا إحساس بألم حاد وقد يتبعه فقدان الشعور ، واسراف فى الشراب قد يصاحبه هذيان وهكذا . حين يفسر ديكارت ـ صاحب هذه النظرية ـ هـذا التأثير المتبادل ، يبـدأ بافتراض ان طرفى التأثير من طبيعتين مختلفتين ثم يقول ان التأثير لا يتم بطريق مباشر وإنما بواسطة الغـدة الصنبوبرية ـ التى كانت قد اكتشفت حديثا وقتئذ وتقوم فى وسط الدماغ وهى مركز لاستقبال الاشارات من كل اعضاء الجسم والرد عليها ، وترتبط هذه الغدة بسائر أعضـاء الجسم وعضلاته واعصابه بما يسمى « الأرواح الحيوانية » وهى أكثر أجزاء الدم دقة فى التركيب وخفة فى الوزن وسرعة فى الحركـة . والغدة الصنوبرية هى «المقعد الرئيسى» للنفس . إن ارادت النفس شيئا فانها تثير هذه الغدة التى تقوم بدورها بتوجيه الأرواح الحيوانية لأداء الحركة المناسبة للاعصاب والعضلات بما يتفق وما أرادت . وإن حدث منبه فيزيائى خارجى كضوء على العين مثلا فان التنبيه ينتقل عبره أعصاب العـين إلى تلك الغدة التى تقـوم بدورها « بتحريك النفس » فتتم الرؤية . وقل مثلا ذلك فى سائر الأفعال النفسية التى تتعلق بتغيرات جسمية وسائر التغيرات الجسمية التى تتعلق بحياتنا الشعورية(١) .

ولقد أحس ديكارت بضعف هذا الحل . لعله إدرك أن نظريته جعلت للنفس مكانا وذلك يعارض تحمسه للاماديتهـا ، بالإضافة إلى أن الأرواح الحيوانية مهما كان تركيبها وسرعتها فهى أشياء مادية ان تتخـذ سمة عقليه أو روحيه ، وقد يكون أحس ايضا بعجزه عن طريقة تأثر النفس بالغدة الصنوبرية

---

(١) Descartes, The Passions of the Soul, I, vii; I, xxxiv

وتأثيرها فيها . ولقد اثارت هذه النظرية على صاحبها هجمات كثيرة ورد عليها ردودا بعضها يعارض البعض الآخر ، وأكثرها غير مقنع ، لذلك نجده أخيرا يميز بين الواقعة الأساسية وتفسيرها : أما الواقعة فانها وعى كل منا بارتباط لاينفصم بين حالاتنا النفسية والجسمية(١) . ثم يقول عن تفسيرها ـ وهو نظريته فى التفاعل ـ أنه مجرد محاولة ويهيب بقرائه ألا يطالبوه بتفسير مقنع لمشكلة قد يكون مستحيلا على العقل الانسانى تقديمه(٢) .

النظرية جميلة منسقه لكنها محفوفة بالصعوبات ، فبالإضافة إلى الثغرات التى اعترف بها ديكارت نفسه ، وسبقت الإشارة إليها ، فان صياغة ديكارت للمشكلة تجعلها مستحيلة الحل ، نقصد النظر إلى النفس على أنها جوهر لامادى وكيان مستقل قائم فى الجسم بطريقة لايمكن لأحد تفصيلها بوضوح ، ولذلك

---

(١) Meditaontis, vol. I, p, 188 Hal dane and Ross' translation ; p. 133 Geach's translation

(٢) أنظر خطاب ديكارت إلى الأميرة اليزابث فى ٢١ مايو ١٦٤٣ وخطابه الثانى اليها فى ٢٨ يونيو نفس السنة . يمكن ملاحظة أصول نظرية التفاعل الديكارتية عند بن سينا ، يقول فى الاشارات والتنبيهات «انظر انك إذا استشعرت جانب الله وفكرت فى جبروته ، كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك ...» . وذلك يوحى بتأثير النفس فى الجسم . كما يلجأ بن سينا إلى تجاويف الدماغ يقسمها مناطق ويجعلها مراكز لمختلف الحوادث العقلية ، لكل من الحس المشترك والخيال والتذكر مكان ، ويتحدث بن سينا ايضا عن الأرواح الحيوانية وهى ما تمد الأعضاء بالحرارة الضرورية للحياة وتصل بين أعضاء الجسم والمخ ويجعل القلب مركز التقاء النفس بما هو جسمى .

أنظر . ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ، الطبعة الأولى ، القاهرة ص ٢١٥ ـ ٣١٩ وايضا عند [illegible] قاسم : فى النفس والعقل ، الطبعة الأولى ، القاهرة ص ٩٢ .

نجد كثيرا من المفكرين المتحمسين للثنائية ـ فلاسفة وعلماء ـ يرفضون تصور جوهرية النفس ويبقون من نظريه ديكارت ما عداه ، وسوف نشير إلى هؤلاء بعد حين. فمن اراد وضوح رؤيه ودقة ادراك فعلية استبعاد جوهرية النفس الإنسانية .

**نظرية التفاعل والعلماء المعاصرون :**

نقصد بالعلماء هنا علماء وظائف الأعضاء الذين يدلون بدلوهم فى مشكلتنا حين يبحثون فى المخ وعلاقته بحياتنا النفسية ، نلاحظ انهم لا يجمعون على موقف واحد وإنما يتفرقون مذاهب ، فمنهم من يتحمس لنظرية التفاعل الديكارتية بعد تعديلها ، ومنهم من يشارك فلاسفة آخرين فى تفسيرات أخرى ـ لكنهم يجمعون على النقطتين التاليتين . الأولى أنه إذا كان هنالك فى المخ مكان نفترض علاقته الوثيقة بالحالات الشعورية فهو اللحاء وليس القلب كما رأى بن سينا أو الغدة الصنوبرية كما اقترح ديكارت ، ذلك لأنه أكثر إجزاء المخ تعقيدا فى التركيب والوظائف . النقطة الثانية هى أنهم يصادرون على أن بعض الحوادث الفسيولوجية المعقدة التى تصدر عن اللحاء مرتبطة بالحالات الشعورية لكنهم يعلنون انهم مازالوا يجهلون الظروف المحددة التى تنشأ فى ظلها تلك النماذج من العمليات العصبية فى المخ ما تؤدى إلى العمليات الشعورية ، بل يعلنون أنه لا يزال من المستحيل تصور الطريقة التى يعمل بها الجهاز العصبى ككل، وتشترك فيها عشرات الملايين من الخلايا العصبية وتتم فى اللحاء حين تحدث خبرة شاعرة معقدة كالتذكر أو التفكير أو الاختيار وما إلى ذلك (١) . والآن نلاحظ أن بعض علماء فسيولوجيا الأعصاب ـ ومنهم إكلس Eccles من عمالقة علماء

---

(١) J. R. Smythies (ed.), Brain and Mind, p. 55, London. 1968

فسيولوجيا المخ من المعاصرين - يميلون إلى الأخذ بنظرية التفاعل الديكارتية مستبعدين نظرية الجوهر الديكارتي ، مكتفين بالمصادرة على أن بين الحالات الشعورية وبعض التغيرات الفسيولوجية في اللحاء علاقة علية متبادلة . رأى اكلس أن بعض التغيرات الفسيولوجية في اللحاء شرط ضروري للحالات النفسية والعمليات العقلية ، كما يقترح أن تأثير العقل على الجسم أمر واقع وأن كان يعترف بفشله في تقديم تفسير علمي لتأثير الفكر على السلوك . حين تراودني فكرة وأقوم بتنفيذها فاننا مضطرون إلى افتراض أن التفكير يغير - بطريقة لا نفهمها - من نماذج الخلايا العصبية التي تنشط في المخ ، وذلك بأن يوجه التفكير تنبيهات كهربية في الخلايا الهرمية في اللحاء الحركي Pyramidal cells in the motor cortex ومن ثم تقلصات عضلية ينشأ عنها سلوك حركي(١) .

**نظرية الظاهرة الثانوية :**

نظرية الظاهرة الثانوية Epi phenomenalism (٢) محاولة فلسفية أخرى لتفسير علاقة حالاتنا الشعورية بتغيراتنا الفسيولوجية في المخ . دعا إليها بعض علماء التطور وكثير من الفلاسفة المعاصرين الذي تشيعوا للتطور وجعلوا له طابعا فلسفيا . أول من دعا إليها هو العالم البيولوجي الانجليزي المعاصر توماس هكسلي T. H. Huxley ( ١٨٢٥ - ١٨٩٥ ) . رأى الانسان آله واعيه conscious machine بلغ فيه الوعي أعلا درجات التطور البيولوجي في عالم الحيوانات . وأن الإنسان مؤلف من جسم وعقل ؛ الجسم هو الأصل

---

(١) Eccles, Facing Reality : Philosophical Adventures By A Brain Scientist, p. 4, New york, 1971.

(٢) نظرية الاصل والفرع محاولة أخرى لترجمة هذا المصطلح .

والعقل فرع تابع عنه فى سلم تطوره . ليس العقل جوهرا ديكارتيا متميزا وإنما يصدر عن الجسم كما يتصاعد الدخان من آلة بخارية أو كما ينطلق صوت دقات الساعة عن حركة آلتها بل يفرز المخ العقل كما تفرز المرارة الصفراء . وطور النظرية فلاسفة معاصرون ابرزهم سانتايانا Santayana ( ١٨٦٣ - ١٩٥٢ ) ؛ ونظرية الظاهر الثانوية تنادى بتأثير على بين حالات النفس وحالات الجسم من جانب واحد إذا يؤثر الجسم وتغيراته الفسيولوجية فى حالات النفس بمعنى أن هذه الحالات تنشأ عن حالات الجسم وتغيراته أو أن حالات الجسم وتغيراته هى الشرط الضرورى لكل حالاتنا النفسية . أما حالاتنا النفسية فليس فى مقدورها أن تكون علة لأى حادثة فسيولوجية فى المخ . ولقد طورت هذه النظرية نظرية أخرى هى نظرية الانبثاق Emergent theory (١) ويعتبر لويد مورجان Lloy ed Morgan ( ١٨٥٢ - ١٩٣٦ ) وصمويل الكسندر S. Alexauder ( ١٨٥٩ - ١٩٣٨ ) وبرود C. D. Broad ( ١٨٨٧ - ) وفيجل Feigl من أكبر المدافعين عنها والمتحمسين لها . زادت نظرية الانبثاق نظرية الظاهرة الثانوية توضيحا وتعميقا بقولها أن العقل الإنسانى حين انبثق أو نشأ عن الجسم فى تطوره البيولوجى المعقد فى التركيب والوظائف - اكتسب خصائص أساسية جديدة تختلف عن خصائص البدن وليس فى متناول علم وظائف الأعضاء أن يدرسها أو يبين خصائصها أو يتنبأ بها . ويعترف أصحاب هاتين النظريتين أن من الصعب تفسير نشوء حالاتنا النفسية ذات الخصائص اللافيزيائية لكن عجزنا عن التفسير لا يعنى عدم وجودها(٢) .

---

(١) أوجزنا نظرية الانبثاق فى الفصل الثانى

(٢) أنظر : S. Langer, Mind : An Essay on Human Feeling, vol I, pp. London, 1970 وأيضا :

K, Campbell, Body and Mind, pp 116-118, London 1971

وأيضا : Broad, The Mind and Its Place in Nature, ch. 14, London, 1925

من علماء الأحياء ووظائف الأعضاء من لا يقبلون نظرية تطور الانسان عن أنواع القردة العليا كما أنهم لا يقبلون النظرية الانبثاقية للعقل ويتقدمون بالنقد الآتى لعلماء التطور . أرادت نظرية التطور التوحيد بين الكائنات اللاعضوية والعضوية التى بلغ الانسان أرقى مستوياتها ، واستعانت على هذا التوحيد بمصادرة الثبات Postulate of invariance ( وتقابل مصادرة الاتصال فى علم الطبيعة ) ، والمقصود بها أن نفسر الحياة فى الكائنات الحيه والعقل فى الانسان تفسيرا يتسق مع تركيب المادة اللاعضوية وتطورها دون إحداث فجوات أو دون وجود عناصر جديدة فى الكائن الحى لا توجد فى الكائنات اللاعضويه . فيمكننا الحديث مثل عن الخلية الحية فى إطار قوانين الطبيعة والكيمياء ، والحديث عن التغيرات العصبية فى خلايا المخ بلغة علمى الميكانيكا والكهرباء . لكن نظرية التطور تتجاهل مصادرة الثبات حين تتحدث عن تغيرات عرضية فى الخلايا ، وحدوث طفرات فى تركيب المورثات ( الجينات ) ونحوها ، ودور الانتخاب الطبيعى للتكيف مع البيئة ، وتتضمن هذه العوامل جميعاً عنصر الصدفة ، كما تثبت وجود خصائص فى المستويات العليا من الأحياء بالا وجود لجذورها فى المستويات الدنيا . يتفق النقاد مع أنصار النظرية فى أن الحالات النفسية والعمليات العقلية فى الانسان مختلفة فى طبيعتها وخصائصها عن حالات البدن وحوادثه الفسيولوجيه ومن ثم يعلن النقاد أننا لا نفهم كيف ينشأ عن الجسم شيء مختلف فى طبيعته عن الطبيعة المادية ، كما أننا لا نفهم أن تكون حالات الجسم علة لأحداث حالات النفس . هؤلاء النقاد يميلون إلى نظرية ثالثة لتفسير العلاقة بين حالات النفس وحالات الجسم هى نظرية الموازاه (١) .

---

(١) Kohler, « the mind-body problem, » in S. Hoocked . ), Dimensions of mind, pp. 15 – 30, London, 1973.

### نظرية الموازاة

نظرية المـــوازاة النفسية الجسمية Psycho – physical parallelism (وتسمى أحيانا نظريةالموازاة النفسية العصبية Psycho-neural parallelism) محاولة ثالثة لتفسير العلاقة بين حالات النفس وحالاته الجسم . بدأ بالدعوة إليها فلاسفة راضعون من ثدى ديكارت لـكنهم هاجمـــوا نظرية استاذهم فى تفسيره لتلك العلاقة لأنهم ارادوا ان يكونوا أكثر إخلاصا للفلسفة الديكارتيه من ديكارت نفسه ، نعنى سبنوزا Spinoza ( ١٦٣٢ — ١٦٧٧ ) ومالبرانش Malebranche ( ١٦٣٨ - ١٧١٥ ) وليبنتز Leibniz (١٦٤٦ — ١٧١٦ ) ، وقد تحمس للنظرية أيضاً عدة من علماء النفس التجريبى من الألمـــان وفى مقدمتهم فشنر Fechner ( ١٨٠١ — ١٨٨٧ ) أول من استخـــدم كلمة (موازاة ) للدلالة على النظريةوكوهلر kohler أحد أئمة علماء وظائف الأعضاء وأحد دعائم نظرية الجشتالت السيكولوجية . تبدأ نظرية الموازاة من الواقعة الأساسية ، أن بين حالاتنا الشعورية وحالاتنا الجسمية علاقة وثيقة مطرده ، ثم انكروا أن تكون هذه العلاقة علاقة عليّـه ، على أساس تمسكهم بقول استاذهم ديكارت أن طبيعة حالاتنا الشعورية مختلفة عن طبيعة حالاتنا الجسمية، ويجب إلا تتم العلاقة العلية إلا بين طرفين من طبيعة واحدة ، شجعهم على إنكار تلك العلاقة العليه بين النفس والجسم ضعف نظرية التفاعل العلى المتبادل الديكارتية وعدم قناعة ديكارت نفسه بها . لاتنكر نظرية الموازاة علاقة علية بين حوادث فيزائية أو بين حوادث نفسيه فقد يؤدى جرح فى يدى مثلا إلى إثارة الأعصاب المرتبطة باليد ونقل التأثير إلى المخ (وهذه علاقة عليه بين حوادث فسيولوجية) وقد يؤدى احساس بالألم إلى رغبة فى اداء عمل ما يخفف من ذلك الألم ( وتلك علاقة عليه بين حالات نفسيه ) . لـكنها تنكر إن تقوم علاقة عليه بين حالات

عصبيه وحالات نفسيه . نفترض أن بين الحالات النفسية والعقلية من جهة ، وبعض الحالات البدنية والتغيرات الفسيولوجيه من جهة أخرى موازاة أو مصاحبة أو تلازما فى الحدوث : حين أقوم بعملية عقلية يقابلها فى الحدوث حادثة فسيولوجية ، وحين تحدث بعض الحوادث الفسيولوجية تواكبها حالة نفسية معينة ، دون أن يكون بين حدوث النوعين من الحالات والحوادث علاقة عليه . وتتخذ نظرية الموازاة صورا مختلفة عند انصارها من الفلاسفة . يدعو مالبرانش مثلا إلى نظرية المناسبات Occasionalism (١) وتعنى أن حدوث حادثه عقليه ـ مثل ارادتى تحريك ذراعى ـ بمثابة فرصة لله ليحدث تغييرا معينا فى بدنى تتبعه حركة الزراع ، وكذلك الحال فى كل الحوادث النفسية والفسيولوجية والله علة هذه الموازاه الدقيقة واتخذت الموازاة عند ليبنتز ما يسميه « التجانس المحدد منذ الأزل Pre- stablished harmony » ويعنى بها أن العقل ( ويسميه الموناد الأسمى فى الانسان ) لا يؤثر فى الجسم ( أو المونادات التى تؤلف الجسم ) تأثيرا عليا ، كما أن الجسم لا يؤثر فى العقل لأن كلا منهما كاف نفسه مستقل عن الآخر ( أو أن كل موناد وحدة تامه مغلقة على ذاتها ) ، لكن حين تحدث حاله نفسيه يقابلها تغير جسمى بطريقة بالغة الدقة ، وحين تحدث بعض التغيرات البدنية يقابلها ظهور حالات نفسية معينة ، دون أن توجد بينهما علاقة تأثير وتأثر وانما هى مجرد مصاحبة محكمة ، وذلك مظهر للتجانس والانسجام الذى حدده الله منذ الأزل للانسان والكون . ويقدم سبنوزا نظرية مماثلة . ورأى فشنر أنه يمكن تشبيه العلاقة بين الحوادث النفسية والفسيولوجية بنص وترجمته أو بترجمتين لنص واحد

---

(١) نقترح « نظرية التدخل الآلهى » ترجمة أخرى لهذا المصطلح .

بلغتين مختلفتين ، كأن الحوادث النفسية والفسيولوجيـة مظهران متوازيان لحقيقة واحدة . أما كوهلر فانه بعد تأكيده تمايز الحالات النفسية والحوادث الفسيولوجية بحيث لا تقوم علاقة عليه بينهما — يعلن قبوله لنظرية الموازاة كموقف مؤقت ريثما يقدم لنا علما الطبيعه والنفس اكتشافات جديدة تساعدنا على تفسير الاقتران (١) .

ولا تخلو نظرية الموازاة من اعتراضات هدامة مثل التى قدمتها هى إلى النظريتين السالفتين . نشير فيما يلى إلى أهمها . (١) تقوم النظرية على ملاحظة خبرات ذاتية لارتباط النوعين من الحالات ثم تعممها . لكن هـذه الخبرات لا تتضمن فى الواقع ملاحظة الموازاة . نلاحظ فى خبراتنا الذاتية وعيا مباشرا بحالاتنا النفسية فقط لكنا لانعى مباشرة بما يحدث لنا من تغيرات فسيولوجية فى المخ أو فى الأعضاء ، ولا نعى مباشرة ماذا كان النوعان من الحالات يحدثان فى لحظة واحدة أم أن أحد النوعين يسبق الآخر أو يلحقه ومن ثم فلا أساس لتقرير ما إذا كانت هذه المصاحبة موازاة أو عليه (٢) . (٢) تتضمن النظرية اعترافا بعجزنا عن تفسير العلاقة بين الحالات النفسية والجسمية وذلك بردها إلى تدخل آلهى بصورة أو بأخرى . لا اعتراض لنا على القـول بتدخل آلهى

---

(١) أنظر Spinoza Ethics,pt.I,prop.III, Pt IIprop vII,pt.III,prop.II. وأيضـا :

ليبنتز : المنادو لوجيا والمبادىء العقلية الطبيعة والفضل الآلهى . ترجمـة وتعليق عبد الغفار مكاوى ، القاهرة ، ١٩٧٤ ، فقرة ٧٤ وأيضا :

Lalande,VocabulaireTechnique et Critique de la Philosophie, pp.717-718, Paris, 1947 .

(٢) قارون B oad, The Mind and its place in, Nature p. 121, London, 1925 .

لكن هذا التدخل ليس تفسيرا عاما يقبله الجميع . (٣) إنه أمل عابث لاجدوى منه أن نتوقع اكتشافات علمية تجريبية فى المستقبل تكشف لنا عن العلاقة بين النفس والجسم ذلك لأن المشكلة ليست تجريبية : ليست المشكلة العلية بين العقل والجسم شبيهة بالقول أن الأسراف فى التدخين يؤدى إلى سرطان الرئه أو أن الضوء مؤلف من موجات أو جزئيات لا يمكن حسم مشكلة العلاقة بين النفس والجسم باكتشاف معطيات تجريبية لأن ابرع العلماء ان ينجح فى القبض على نقطة تلاقى العقل بالجسم فى حجرة ما، ولن يمكنه أن يلاحظ بالجهر تأثير النفس فى الجسم ولا الجسم فى النفس(١) .

نخلص مما عرضناه عن نظريات مختلف الفلاسفة الثنائيين لتفسير العلاقة بين حالاتنا النفسية وحالاتنا الجسمية إلى أن فى كل نظرية وجاهة لكن لم تخل واحدة منها من اعتراضات . كما أنها بدأت جميعا من الواقعة الأساسية وهى ان بين حالاتنا النفسية والجسمية ترابطا وثيقا لكن كل نظرية انتهت إلى الاعتراف بانها غير مرضية . ننتقل الآن إلى حلول الفلاسفة الواحديين للمشكلة .

**النظرية الفسيولوجية :**

نختار الآن بعض المحاولات الفلسفية المعاصرة لحل مشكلة العلاقه بين النفس والجسم على نحو يعيد صياغة المشكلة حتى تكون ممكنة الحل ، أو يتجنب المشكلة من أساسها ، وذلك لاعتقاد أصحابها إن صياغة ديكارت وغيره من الثنائيين

---

(١) أنظر Abelson, 'A Spade is a Spade, So Mind your Language' in S. Hook (ed), Dimensions of Mind, p. 240, New york, 1960

للمشكلة تجعلها مستحيلة الحل . نختار ثلاثة محاولات يمكننا تسميتها النظرية الفسيولوجية والنظرية السلوكية الفلسفية ونظرية الشخص على التوالى . النظرية الأولى نظرية واحدية مادية تعتبر الإنسان كائنا ماديا بحتا وتفسر حياتنا الشعورية تفسيرا فسيولوجيا خالصا . أما النظرية الثانية فليست مادية بحته وإنما تجريبية لا ترى الانسان مجرد جسم مادى يخضع لقوانين الطبيعة والأحياء ووظائف الأعضاء وإنما هو جسم وعقل لكنها تفسر العقل تفسيرا يسمح بالملاحظة العامة الموضوعية . والنظرية الثالثة نظرية ميتافيزيقية تجريبية تقترح أن تكون نقطة البدء فى بحث المشكلة لا الحديث عن النفس وحالاتها أو الجسم وحالاته وإنما حديث عن الشخص كتصور أولى يسبق تصورى النفس والجسم سبقا منطقيا .

والآن إلى النظرية الفسيولوجية . سبق لنا إيجازها فى سياق آخر تحت عنوانها الرسمى «النظرية الذاتية»(١) ، لكن يمكننا هنا ابراز بعض مواقفها التى تناسب مشكلة العلاقة بين النفس والجسم . تبدأ النظرية بواقعية حالاتنا النفسية وعملياتنا العقليه ، وحين تسأل ما العلاقة بين هذه الحالات والعمليات من جهة وما يطرأ على المخ واللحاء من تغيرات فسيولوجية من جهة أخرى تميز بين شيئين : معنى كلمة ما ومدلولها الواقعى ؛ إن لحالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية معنى مختلف وخصائص مختلفة تميزها من معنى وخصائص التغيرات الفسيولوجية وإذن لا يمكن رد كل حياتنا الشعورية إلى مجرد تغيرات فسيولوجية .

وعلى الرغم من ذلك ، فان كليهما يحدث فى المخ : حين أقول

---

(١) أنظر الفصل الثالث :

أن لدى خبرات نفسية أو امارس عمليات عقلية فإنى اتحــدث عن حوادث فسيولوجية فى المخ وإذن فالعقل وحالاته ليس سـوى تغيرات فى المخ واذن فالعقل هو المخ . ويقول أصحاب النظرية أن نظريتهم ليست صادقة صدقا مطلقا كما أنها ليست نظرية متناقضه وإنما هى فرض فلسفى مقبول لدى العقل . يعتمدون فى فرضهم على معطيات علم وظائف الأعضاء ويأملون أن تأتى نتائج البحث الفسيولوجى فى المستقبل بتأكيد الفرض . ويعلنون أن هـذه النظرية برفضها النفس جـــوهرا لم يعد هنالك مبرر للسؤال عن العلاقة بين النفس والجسم .

وقد قدمنا اعتراضات على هــذه النظرية فيما سبق ، وأهمها أن المشكلة لا يمكن حسمها باكتشاف معطيات تجريبية ، كما أن علماء وظائف الأعضاء الذين يعتمد عليهم أصحاب النظرية يعارضونهم فى موقفهم ، كما سبق القول . أضف إلى ذلك انك إذا قلت عن العقل والمخ انهما شىء واحد لزم أن تحدث الحالات النفسية والفسيولوجيـة فى زمن واحد وفى ومكان واحـد ، لـكن لامكان للحالات النفسية ، ولا يمكنك رصـد زمن حالاتى النفسية رصدا تجريبيا ، حيث لايعيها إلا صاحبها .

**النظرية السلوكية الفلسفية :**

تقدم هذه النظرية حلا جديدا لمشكلة العلاقة بين النفس والجسم برفض الصياغة الديكارتية للمشكلة رفضا تاما ، واعطائها صياغة جديدة . ترى النظرية بحق انك إذا بدأت بحث المشكلة بقولك ان الإنسان نفس وجسم وأن طبيعة احداهما منافرة لطبيعة الآخر رغم قيامهما فى كيان واحد وحدة مطلقة ، ثم سألت : وما العلاقة بينهما ؟ جاءت الإجابة مستحيلة ، ذلك لأن تلك العلاقة

لاتنتمى إلى النفس ولا إلى الجسم ولا يمكن إدراكها بملاحظة حسية أو باستبطان . وتقترح هذه النظرية السلوكية البدء بإعطاء النفس أو العقل تصورا آخر مخالفا للتصور الديكارتى-الجسم شىء لكن النفس ليست شيئا آخر داخل الجسم بطريقة غامضة ، تقترح القول أن النفس أو العقل لامعنى لهما أو دلالة سوى أنها نماذج معينة من السلوك فى البيئة الخارجية أو استعداد له إذا توفرت ظروف مناسبة . ولقد طورت هذه السلوكية الفلسفية السلوكية السيكولوجية فى عدة نقط منها أنها لم تعد تفسر السلوك بلغة علم وظائف الأعضاء ، ولم تقصر السلوك على السلوك الفعلى الراهن وإنما تسمح بالسلوك الممكن فى المستقبل ، ولم تنظر إلى الإنسان نظرة مادية خالصة تخضع كل حالاته الشعورية لقوانين علوم الطبيعة والأحياء ووظائف الأعضاء . الإنسان كائن مادى لكنه كائن مادى فريد من جهتين على الأقل : إن الإنسان هو النموذج الوحيد بين الكائنات المادية الذى يمكنك أن تتحدث عن ظواهر وحالات نفسية وعمليات عقلية من احساس أو تذكر أو تفكير ، بالإضافة إلى انك تقع فى خلط منطقى أن قلت ان القضية « انا اكتب بحثا فلسفيا » مرادفه للقضية « جسمى يكتب بحثا فلسفيا » ، فالقضية الثانية عديمة المعنى .

هذه النظرية وجيهة وتصيب نجاحا لكن عليها اعتراضات كثيرة مثل النظريات السابقة ، لأن هنالك حالات نفسية وعمليات عقلية نكابد خبرتها ولا تؤدى إلى سلوك بالفعل أو بالقوة ، كما أن مجال سلوكنا أضيق من مجال خبراتنا الشعورية(١) .

---

(١) جلبرت رايل أفضل من صاغ هذه النظرية من المعاصرين ، وقد عرضنا للنظرية ببعض التفصيل فى الفصل السابق .

**نظرية الشخص :**

بعد أن أشرنا إلى أهم النظريات التى قدمها الفلاسفة السابقون - محدثون ومعاصرون - لحل مشكلة العلاقة بين النفس والجسم ، وأدركنا أن فى كل منها بعض الحق ، لكن على كل منها اعتراضات هينة أو جسيمة ، نأتى إلى نظرية نظن أنها أكثر النظريات وجاهة وتكاملا وأقلها فجوات وثغرات ( وإن كانت تعترف بصعوبة المشكلة ) ، ذلك لأنها قدمت تصورا جديدا للانسان طورت فيها عدة مواقف فلسفية وتجنبت ثغراتها وعيوبها واحتفظت منها ما رآه صاحبها حسنات ، فى تركيبة متسقة محكمة ، ولعل من حسنات النظرية الجديدة أن بدت مشكلة العلاقة بين النفس والجسم كما لو كانت غير موجـــودة منذ البداية - هى نظرية الشخص ، ويعتبر ستروصن Strawson ( ١٩١٩ - ) من أبرز من تحمسوا لها وقدموها فى صياغة رصينه ، وهو من أكبر أعلام الفلسفة الانجليزية المعاصرة وينتمى إلى جناح فتجنشتين ورايل من أصحاب الفلسفة التحليلية المعاصرة لكنه مطور لها . بدأ يلمع نجمه فى أوائل الخمسينات من هذا القرن حين نقد «نظرية الأوصاف» لرسل وكانت من قبل موضع إجماع المناطقة المعاصرين(١) ، ثم خرج علينا بنظريته فى الشخص وكان - ولا يزال - لها صدى كبير فى أوساط الفلاسفة .

يحسن تقديم هذه النظرية بنقطتين تتعلق الأولى بنظرية ديكارت فى النفس ، والثانية بنظرية فتجنشتين ورايل . لعل ستروصن بدأ بنظرة فاحصه لموقف أساسى فى نظرية ديكارت التى ترى أن النفس الانسانية جوهر لامادى متميز من الجسم ومن ثم يمكن تصور وجودها مستقلة عنه وأن النفس لا الجسم هى

(١) Strawson, «On Referring», in Mind, 1950.

ماهية الإنسان . رأى ستروصن - كما رأى غيره من قبل - أن تصور النفس جوهراً تصور غامض ، إذ لا يمكننا تحديد سماتها وخصائصها سوى أنها ما تصدر عنها الحالات النفسية و"عمليات العقلية . رأى ستروصن ايضا أن تصور ديكارت للنفس المتميزة من الجسم تميزا تاما يجعل من المستحيل أن نميز انسانا من آخر وكان يمكننا تمييز انسان من آخر لو أنه مجرد جسم وبذلك نستطيع تمييز جسم من جسم آخر بإدراك حسي بسيط ؛ لكن ديكارت ينكر أن الإنسان مجرد جسم . وكان يمكننا تمييز انسان من آخر لو اتخذنا السلوك معيارا وحيدا للحديث عن الحياه الشعورية فى الإنسان وبذلك يمكننا تمييز نموذج من سلوك يقوم به انسان ما من نموذج آخر من السلوك يقوم به آخر ، لكن ديكارت انكر أن يكون السلوك هو معيار الحياة النفسية فقد تحدث لى خبرات ولا يترتب عليها سلوك انتهى ستروصن من ذلك إلى رفض البدء فى الحديث عن الإنسان بحديث عن النفس أو عن الجسم ، واقترح البدء بالحديث عن الشخص الذى له حالاته الشعورية وقد تبدو تلك الحالات فى سلوك وقد لا تبدو . لقد قال ديكارت حقا إن الإنسان كيان واحد وحدة مطلقة فى الواقع التجريبي ، ولكن كان يمكن تصور النفس وجودا مستقلا عن الجسم ، وهنا يكمن الخلاف بين ديكارت وستروصن الذى أعلن أن الانسان وحدة مطلقة لا نميز بين نفسه وجسمه ، حتى من الناحية التصورية البحته(١).

نظر ستروصن ثانيا نظرة فاحصه فى نظريات فتجنشتين ورايل وقولها أن النفس أو العقل وحالاته وعملياته ليست سوى نماذج من أقوال وأفعال

(١) Straw.on, Individuals : An Essay in Descriptive Metaphysics, pp. 102-103, Methuen, 1959

أو استعداد لها، وإنكارهما لخصوصية الحياة النفسية، ورفضها منهج الاستبطان. رأى أن بهذه المواقف بعض الحق لكنه رأى ايضا أنه لا يمكن إغفال خصوصية الحياة النفسية التى دعا إليها ديكارت اغفالا تاما ، فخرج ستروصن بموقف وسط بين الاستبطان والسلوكية . رأى ضرورة المنهج الاستبطانى وأكد خصوصية الحياة النفسية والعمليات العقلية بالنسبة لوعى الإنسان بحالاته هو ، كما رأى ضرورة لمنهج السلوكى بالنسبة لمعرفتى عن الحالات النفسية والعمليات العقلية للآخرين لا يعى بحالاتى النفسية والعقلية سواى بطريق الاستبطان ولا يمكن للآخرين أن يعرفوا عن حالاتى الخاصة إلا ما أعبر عنه فى أقوال وأفعال ، فإذا لم أترجم حالاتى إلى سلوك تظل خاصة بى ، خفية مستورة على غيرى . وليس من الضرورى أن تبدو كل حالاتى النفسية فى سلوك ، بل لا اعى دائما بما يصدر عنى من حركات وسلوك ، ومن جهة أخرى ، لا أعرف شيئا عن الحالات النفسية والعمليات العقلية للآخرين إلا من خلال أقوالهم وأفعالهم(١) .

والآن ننتقل إلى العناصر الإيجابية فى نظرية الشخص عند ستروصن . رأى أن بالعالم أشياء جزئية كثيرة Particul ars ، لكن يجب التمييز فى هذه الجزئيات بين جزئيات أساسية basic or funda nental particulars وجزئيات تابعة dependent p. تعتمد على تلك الجزئيات الأساسية . إن الجزئى الأساسى هو ما يمكنك إدراكه أو تصوره دون الاشارة إلى أى شىء آخر ، بينما الجزئى التابع هو ما لا يمكنك ادراكه أو تصوره إلا بالقياس إلى هذا الجزئى الأساسى . وحينئذ يجوز لنا القول أن الجزئى الأساسى أسبق من الجزئى التابع من الناحية الانطولوجية والمنطقيـــة (٢) . رأى ستروصن أن الأجسام المادية

---

(١) Ibid., pp. 104-5; 110

(٢) Ibid., 15-17, pp. 39-40

والأشخاص أمثلة واضحة على الجزئيات الأساسية ، وان الحركة والامتداد وخواص الجاذبية والكهربيه وما إلى ذلك أمثلة للجزئيات التابعة للجسم المادى، ولا يمكنك الحديث عن تلك الحالات والخصائص إلا بالقياس إلى الأجسام المادية . والحديث عن الاحساسات والذكريات والانفعالات ونحوها من أمثلة الجزئيات التابعـــة بالنسبة للاشخاص ، إذا لا يمكنك الحديث عنها الا على أنها ما يعيه شخص ما ويعانى خبرتها(١) . ولذلك فقد رأى ستروصن أن تصور الشخص the concept of a persen تصـور أساسى أو أولى primi tive coneept . يمكنك الحديث عنه مستقـلا عن حالاته النفسيه والعقلية وحوادثه البدنية والفسيولوجية، بينما لا يمكن الحديث عن تلك الحالات والحوادث إلا باسنادهـا إلى شخص معين . لا يمكن تحليل تصور الشخص إلى تصورى العقل والجسم ، بل هو سابق عليهما . نتحدث عن جسم شخص ما وعن عقل شخص ما . ليس الشخص مجرد جسم ولا مجرد عقل وإنما هو تصور أولى تسند إليه نوعان من الصفات : حالات نفسية وعمليات عقلية من جهة ، وحالات وحوادث جسمية من جهة أخرى . تسند إلى الشخص احساسات وأفكار ووجدانات وانفعالات وارادات وما إليها ، كما تسند إليه صفات طبيعة كالشكل والوزن واللون ونحو ذلك . ويلزم عن ذلك استحالة تصور الشخص نفسا بلا جسم أو جسما بلا نفس .

لكننا لازلنا نريد أن نسأل كيف تصدر عن الشخص حالاته الشعورية ؟ يجيب ستروصن إن من المستحيـل أن نجيب عن هذا السؤال بطريقة مباشرة واضحة ؛ يمكننا أن نجيب عليه فقط إذا قدمنا له صياغة كنطية وقلنا و كيف

---

(١) Ibid., pp. 89, 115-117 .

تكون الحالات الشعورية ممكنه ؟ كان كنط يسأل مثلا كيف تكون قضايا الرياضيات البحته ممكنه ؟ وكيف تكون قضايا العلم الطبيعى ممكنه ؟ وكيف تكون قضايا الميتافيزيقا ممكنه ؟ لم يكن يشك كنط فى أن هذه العلوم قائمه فعلا ، لكنه كان يريد أن يسأل ما سر اليقين فى قضايا الرياضيات وما سر الاحتمال فى قضايا العلم الطبيعى وما سر التخبط فى قضايا الميتافيزيقا ، ويجيب بشأن السؤال الأخير انه لا يمكن اقامة قضايا الميتافيزيقا لأنها قضايا تتناول ما وراء عالم خبراتنا الانسانية . نعود إلى ستروصن . حين سأل كيف تكون حالاتنا الشعورية ممكنه ؟ لم يكن يشك فى وجودها وإنما اراد أن يعطى لها تحليلا مقبولا ، وبعد أن رأى ما رأى من اجابات الفلاسفة السابقين وان لم نصل بعد إلى اجابة مقنعة - أجاب ستروصن أن حالاتنا الشعورية ممكنه إذا اعتبرنا تصور الشخص تصورا أوليا وأن الحالات الشعورية حالات فريدة تسند إليه ، وذلك هو واقع الخبره الممكنة فى الإنسان . الإنسان عند ستروصن كائن مادى لكنه كائن مادى فريد بسبب ما به من حياة نفسية وعقلية تميزه من سائر الكائنات العضوية واللاعضوية .

# مراجع الفصل الثامن

Ayer, A, J, The Concept of A Person and Other Essays, Macwillan, I963 .

Canpbell, K., Body and Mind, Macmillan, 1970 .

Lewis, D. H., « : Sone Observations On Mr. Strawson 's Views », in Lewis ( ed. ), Clarity Is Not Enough, Allen & Unwin, 1963 .

Shaffer, J., Philosophy of Mind, New Jeresy, 1968 .

Strawson, P. F., Individuals : An Essay In Descriptive Meta-physics, Methuen, 1959 .



# خاتمــة

البحث فى النفس الانسانية متعدد الجوانب ، فلها جانب دينى، وآخر خلقى، وثالث يتعلق بعلم الأحياء لتعلقه ببحث أصل الحياة عند بعض الفلاسفة،ورابع فلسفى بحت ، وقد قصرنا بحثنا فى هذا الكتاب على الجانب الأخير وحده . والحق أن البحث فى النفس بحث فى مشكلة ثنائية النفس والبدن فى الانسان كما حددناها وصغناها فى الفصل الأول وأردنا فى هــذا الكتاب إقتراح حل لتلك المشكلة ، وكان مفتاح الحل هو إعتبار القضية « بالانسان نفس وبدن » أكثر صدقا من القضية « الانسان نفس وبدن » ، والفرق كبير بينهما ، إذ إن القضية الأولى تقترح تصور الانسان كتصور أولى بسيط يضم فى ذاته تصورى النفس والبدن كتصورين مشتقين منه، بينما تقترح القضية الثانية البدء بالبحث فى تصور النفس مستقلة متميزة من البدن ، فنواجه المشكلات العاتية التى واجهت عدد كبيرا من الفلاسفة السابقين حول وحدة الانسان وجوهرية نفسه وعلاقة نفسه بجسمه .

وكان لنا منهجان فى الوصول إلى الحل المقترح . رأينا أولا تحليل الجانب الشعورى فى الانسان إلى عدة تصورات أو موضوعات ابتغاء الفهم والوضوح لجانب واحد متشابك الأطراف . (ا) طبيعة الحياه الشعوريه فى الانسان ، أهى من طبيعة مادية أو لامادية . (ب) تصور الجــوهر ، أتسند الحالات الشعورية إلى النفس أو إلى البدن أو إلى الانسان ككل (ح) تصور وحدة الإنسان ، ماذا يجمع مختلف حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية ويجعلها تنتمى إلى كائن واحد فى مختلف لحظات خبراته الشعوريه ، بحيث يكون الإنسان هو هو فى أوقات متعاقبة . (د) موضوع الاستبطان والسلوك ، هــل بالانسان

خصوصية لا يعى بحالاته الباطنية سواه ، أم لا معنى للحياة النفسية والعقلية سوى ترجمتها إلى سلوك يراه كل الناس . وأخيرا ( ﻫ ) موضوع اتصال النفس بالبدن وكيف يمكننا فهمه .

أما منهجنا الثانى فى حل المشكلة فقد كان برهان الخلف : نوجز موقفنا فى كل موضوع من الموضوعات التى تعرضنا لها وندعمه بالحجج ، ثم نأتى بالمواقف المعارضة ، نوجزها ونبين ضعفها .

حاولنا فى الفصل الثانى توجيه الاهتمام – وكأننا نوجه الاهتمام إلى ما هو بديهى – إلى نقطة بدء يجمع عليها كل الباحثين فى مشكلة ثنائية النفس والبدن فى الإنسان ، على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية ، وهى أن الحياة النفسية والعقلية فى الانسان أمر واقع لاخلاف على وجودها ودافعنا عن القول بأنها من طبيعة لا مادية ، وأوردنا حجتين . الاولى أن حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية لا تقبل الادراك الحسى من رؤية أو لمس ... كما أنها لا توجـــد فى مكان بما يتضمنه الوجود المكانى من اتخاذ أبعاد وشكل ووزن وقبول القسمة إلى أجزاء أو إمكان المقياس . ( وكأننا كنا فى حلبة سباق نجرى ثم نكتشف أننا لازلنا واقفين حيث بدأنا ، فقد قال ديكارت منذ زمن طويل إن الفكر فى الانسان لا يمكنه أن يكون ممتدا فى مكان كما أن المادة لا يمكنها أن تفكر ) . يتفق فى ذلك الفلاسفة العقليون والتجريبيون ، الإلهيون والطبيعيون ، المثاليون وكثير الماديين . الحجة الثانية التى تدعم لامادية الحياة الشعورية فى الإنسان هى إمكان التمييز بين المكان – الزمنى الطبيعى العام الموضوعى الذى توجد به الأشياء والحوادث الطبيعية ، والمكان – الزمنى الخاص الذاتى الذى تقوم فيه حياتنا النفسية ، وقد نادى بهذا التمييز فلاسفة وعلماء معاصرون . وإذا لم يكن هنالك

إجماع على هـــذا التمييز تظل الحقيقة الثابتة قائمة وهى أن حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية لا توجد فى مكان طبيعى ، كما سلف القول ، وإن كانت توجد فى زمن طبيعى ، وجودها فى الزمن الطبيعى لا يجعلها من طبيعة مادية وإنما يؤكد واقعيتها وأنها ليست وهما .

وأردنا فى الفصل الثالث مواجهة الخصوم ، واخترنا منهم ثلاثة ، وهم أصحاب السلوكية السيكولوجية و « النظرية الذاتية » وعلم السيبر نطيقا ، وتؤكد ثلاثتها الطبيعة المادية لحياتنا النفسية . رأت السلوكية السيكولوجية أن ليس لحالاتنا وعملياتنا العقلية من معنى ودلالة غير نمـــاذج معينة من السلوك الصادرة عن الانسان فى البيئة ، سواء منها ما يصـدر عن السلوك الظاهرة للآخرين أم التغيرات الفسيولوجية التى تصيب أعضاء الجسم أو الجهاز العصبى المركزى أو المخ بوجه خاص . وجاءت النظرية الذاتية وكأنها تطور السلوكية ورأت أن السلوكية لا تفسر كل حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية ، لـكن كل حالاتنا وعملياتنا ـ ما يتخـذ صورة سلوك وما ليس من الضرورى أن يكون كذلك ـ ليست إلا تغيرات فسيولوجية معينة فى الجهاز العصبى المركزى أو فى المخ وحده ، ولذلك حين نريد الاشارة إلى مكان لحالاتنا النفسية وعمليـاتنا العقلية نجده فى المخ الذى تصدر عنه تلك الحالات والعمليات ، ومن ثم فالعقل هو هو المخ لا أكثر ولا أقل . وترى السيبر نطيقا أن تركـيب الحاسب الألـكترونى والإنجازات الرائعة التى يؤديهـا شبيهة بتركيب المخ الإنسانى والوظائف الفكرية التى يؤديها . بل أن الحاسب يحقق التكيف مع البيئة كما يحقق السلوك الغائى ، وهما أهم خصائص الـكائن الحى ، ولذلك يمكن تقديم تفسير آلى علمى تجريبى بحت لـكل العمليات العقلية فى الانسان

وقد رأينا أن كلا من هذه النظريات لا تخلو من انتقادات لاذعة فمن أهم ما يوجه إلى السلوكية السيكولوجية أنها فسرت التغيرات الفسيولوجية فى الانسان فى إطار آلى بحت يقوم على قانون المنبه والاستجابة ، وأنهـــا قدمت تفسيرها بكل ثقة واطمئنان لا يعوزه تردد أو احتمال . لكن لا تتفق كل المدارس السيكولوجية التجريبية مع السلوكية على تفسيرها الآلى لعملياتنا الفسيولوجية ، ومن أبرز هذه المدارس مدرسة الجشتالت المعاصرة لها . اضف إلى ذلك أن علماء وظائف الأعضاء أنفسهم ـ وهم من التجأ اليهم السلوكيون ـ لم يقبلوا التفسير الآلى البحت لما يقوم به الجهاز العصبى المركزى والمخ بوجه خاص ، كما انكروا علمنا الدقيق المفصل بكل ما يحـدث فينا من تغيرات فسيولوجية . وحين أتينا إلى النظرية الذاتية التى تسوى بين العقل والمخ وجدنا أولا أن أصحاب النظرية ليسوا جميعا على اتفاق ، إذ رأى بعضهم أن لغة التغيرات الفسيولوجية لا تكفى وحدها لتفسير كل حالاتنا النفسية إذ بها عنصر نفسى خالص لا يقبل التناول الفسيولوجى البحت . ووجدنا ثانيا أن كل أصحاب النظرية يؤكدون ضرورة الاستبطان كمنهج للوعى بحالاتنا الباطنية . ويتعارض ذلك مع القول إن حياتنا النفسية تقبل الملاحظة الفسيولوجية الموضوعية وحدها . ووجدنا أخيرا ـ كما لاحظ النقاد ـ أن تحقيق الذاتية أو الهوية بين العقل والمخ تحتم أن تحدث الحالات النفسية والتغيرات الفسيولوجية فى مكان واحد وزمن واحد ، لكن الصعوبات جمة فى تحقيق هذا الشرط كما أوضحنا ذلك بتفصيل داخل الكتاب أما عن السيبر نطيقا فقد وجدنا أن علماء وظائف الأعضاء أنفسهم يرون أن لا أساس لافتراض وجه الشبه بين الحاسب الالكترونى والمخ الانسانى وذلك لجهلنا بكثير مما يصدر عن المخ ووجدنا ثانيا أن الانجازات الكبرى التى يحققها الحاسب لا تجعل منه منافسا للانسان لأنه محروم من

الحياة ، ويرتبط بالحياة الوعى والتفكير ، بل لايجرى على الحاسب ما نسنده إلى الإنسان من ارادة واختيار ومسئولية وشكوك واعتقادات ونحو ذلك . بل يمكنك أن تصمم حاسبين وذاكرة أمام نسختين من كتاب واحد ، بينما لكل انسان أو كائن حى فرديته المستقلة .

بعد حديثنا عن واقعية الحياة الشعورية فى الإنسان ، تساءلنا فى الفصل الرابع - كما تساءل كثير من الفلاسفة - عما إذا كانت حالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية هى كل ما نعنيه بتصور النفس الإنسانية ، أم أن تلك الحالات والعمليات حالات وحوادث لجوهر هو النفس ، تتميز من حالاتها وحوادثها . وتصور الجوهر تصور عتيق شائك ، ولا بد من مواجهته . لقد قسمنا بحثنا عن تصور الجوهر - لأغراض بحثنا - إلى ثلاثة أقسام : الجوهر بوجه عام ، النفس الإنسانية كجوهر ، وموقف المناطقة المعاصرين من الأساس المنطقى للجوهر كتصور ميتافيزيقى . حين تحدثنا عن تصور الجوهر بوجه عام ، رأينا أنه يمكن رد مختلف معانى الجوهر عند الفلاسفة إلى معنى واحد أصيل ، هو معنى الحمل فى المنطق أو الإسناد فى اللغة ، أى أن المحمول محتاج دائما إلى موضوع ان يكون ذاته محمولا ، وكل صفة محتاجة لموصوف ، ولا معنى للصفة دون أن تصف شيئا ما . واعتبر كثير من الفلاسفة أن فكرة الحمل هى الأساس المنطقى لتصور الجوهر ، وانها تعبر عن حقيقة منطقية لايمكن إنكارها . لكنا رأينا أن فكرة الحمل لاتعبر عن ضرورة منطقية وإن كانت تعبر عن ضرورة تصورية أى أن تصورنا وإدراكنا الطبيعى للأشياء يقوم فى إطارها . رأينا ثانيا أن لفكرة الحمل المنطقية أساسا ميتافيزيقيا ، وهو وجود الأفراد أو الجزئيات المحسوسة ، وأن تصور الفرد أسبق من الناحيتين الانطولوجية والمنطقية من فكرة الحمل ؛

فلو لم توجد أفراد ، لما بقي هنالك معنى للحمل . وأوضحنا أن ذلك موقف ارسطو الثابت ، وإن كان كل الفلاسفة الداعين إلى أن للجوهر أساسا منطقيا ظنوا خطأ انهم يعبرون عن موقف ارسطو .

وحين انتقلنا إلى تصور النفس الإنسانية جوهرا ، استبعدنا أن تكون النفس كذلك ، لأسباب عدة . (ا) ليست الحالات النفسية والعمليات العقلية صفات أو أعراضا وإنما يمكن أن نسند إلى كل منها صفات ، فان اردت أن نسمى كل حالة أو عملية منها جوهرا فلا بأس عليك ، لكنك حينئذ قد زدت مشكلة الجوهر تعقيدا ، وأولى بنا أن نرفض جوهرية حالاتنا النفسية وأحداثنا العقلية . (ب) ليس من الممكن أن نوضح تصور النفس جوهرا بصفات أو خصائص أو ملامح تخصها وتحددها وتوضحها سوى أن نقول أنها ما تسند إليها حالاتنا وعملياتنا الشعورية ، ومن ثم غموض التصور (ح) ان تكون النفس معيارا دقيقا لتمييز شخص من آخر ، حيث أن القائلين بجوهريتها ينادون بأنها هي حقيقة الإنسان وماهيته من دون الجسم وبأنها لامادية لاتقبل الادراك الحسى ولا يمكننا تمييز شخص من آخر على أساس نفسين لايقبلان الادراك الموضوعى . وقد اقتنعنا بهذه الانتقادات على جوهرية النفس ، ورأينا أن نقترح أن يكون الإنسان الفرد القائم في الواقع التجريبى - لا النفس - هو الجوهر ، ونكون هنا قد طبقنا تصور أرسطو الأصيل للجوهر بأنه الفرد الجزئى موضوع الادراك الحسى دون أن نلزم أنفسنا بنظرية ارسطو في النفس . لانقول أن الإنسان جوهر تسند إليه حالاتنا الشعورية كما تسند إليه حالاتنا الجسمية ، فليس الحالات الشعورية صفات أو محمولات كما قلنا ، وإنما نقول إن تصور الإنسان تصور أولى يعتمد عليه وجود حالاتنا النفسية وحالاتنا

الجسمية بينما هذه الحالات لاتقوم بذاتها . وقد يوحى هذا الموقف بانكار تصور النفس مفارقة بلا جسم ، لكننا لاننكر ذلك فتصور النفس مفارقة قائمة بذاتها بلا جسم تصور لاتناقض فيه لكن ليس له من معنى فى عالمنا الواقع وقد يكون له معنى فى عالم آخر .

وجدنا أخيرا أن المناطقة المعاصرين كشفوا عن مشكلات جديدة فى موضوع اسماء الأعلام ، وحاولوا حلها ، لكن لم يحدث اجماع بينهم على حل ، ولذلك اقترح بعضهم لغة جديدة نستغنى فيها عن استخدام اسم العلم ، حفاظا على صورية المنطق . ولقد كان لهذا الاستغناء عن اسماء الأعلام فى اللغة دافع ميتافيزيقى هو أنه إذا كان بالامكان إقامة مثل تلك اللغة فقد زلزلنا أساسا منطقيا جديدا لتصور الجوهر ، حيث ان اسم العلم متميز من الصفات التى تسند إلى مسمى ذلك الاسم . لكننا لاحظنا من الاعتراضات المنطقية على تلك اللغـــة الجديدة ، ان استخدام أسم العلم ضرورة لغويه ، ومن ثم وجدنا تدعيما آخر للقول إن الفرد أو الشىء الجزئى ـ وهو مسمى اسم العلم ـ تصور لاغنى عنه ، ويظـــل تصور الإنسان الفرد فى الواقع جوهرا .

ولقد واجهنا فى الفصل الخامس مشكلة وحدة النفس ، وتتلخص فى أن كلا منا يحس احساسا عميقـا بأنه هو هو ذات الشخص فى مختلف الأوقات على الرغم من تعدد خبراته النفسية وعملياته العقلية وتباينها وزحمتها وتعاقب بعضها على بعض ، وأن هذا التعدد والتباين لا يبدد وحدته وذاتيته . وكل منـا يحس أيضا أن شخصا ما هو هو ذات الشخص فى مختلف الأوقات على الرغم من تعدد خبراته وتباينها وتميزها . فهل هذا الاحساس العميق بذاتية الفرد واتصال خبراته ووحدتهـا حق أم وهم ؟ وإن ما يجعـل هذه الوحدة مشكلة فلسفية هو

المفارقة الواضحة بين الكثرة والواحدة ، أو بين التغير والثبات . وليست لهذه المشكلة أهميتها الفلسفية فحسب ، وإنما لها ايضا أهمية عملية ، ذلك لأن تطبيق القوانين المدنية من جزاءات وعقوبات ومسئوليات ، والاهتمام بالالتزامات الخلقية من أداء واجبات أو وفاء بعهـــد أو تقديم معونة أو مجاملة تفترض ابتداء هوية الشخص الذى يقع عليه تطبيق القوانين أو من توجه إليه هذه الالتزامات .

رأينا أنه توجد ثلاث نظريات تفسر وحدة النفس ، ما يمكننا تسميتها النظرية الميتافيزيقية ، والنظريه السيكولوجية ، والنظرية الفيزيائية . ترى النظرية الاولى أن جوهرية النفس هى أساس وحدة الخبرات النفسية والعمليات العقلية واتصالها ، ذلك لأن الجوهر - بالتعريف - ما يكون ثابتا رغم تبدل الأعراض عليه ، وقد رفضنا هذا الحل لقيامه على جوهرية النفس التى سبق لنا رفضها فى الفصل الرابع . أما النظرية السيكولوجية فهى نظرية أصابها تطور منذ نشأتها حتى اليوم ، اخترا جون لوك ودافيد هيوم ووليم جيمس ممثلين لحلقات نشأتها وتطورها . رأى لوك أن الذاكرة هى مصدر إحساسنا العميق باتصال خبراتنا النفسية والعقلية ، ويمكننى أن أقول بفضل التذكر أن حالاتى الماضية والحاضرة تنتمى إلى وحدى دون غيرى . وقد لاحظنا أن لدى بن سينا بذور هذا الحل . وجاء هيوم فرأى أن وحدة النفس وهم ، ورد ذلك إلى أننا لانكتشف روابط حقيقية بين مختلف حالاتنا النفسية والعقلية ، وجعل الذاكرة مصدر هذا الوهم ، لكنه أحس بضعف موقفه واعترف فى نفس الوقت أن ليس لديه نظرية أخرى ، فوقع فى الشك . أما جيمس فقـــد عاد إلى لوك وصحح هيوم - إن الاحساس بالوحدة حق لا وهم فيه وأن الذاكرة مصدره ، وأن

دعوى هيوم بانفصال مفردات حياتنا الشعورية دعوى متكلفة لاتعبر عن واقع، لأن خبرات الفرد نهر جار وسيل متصل لافصل بين أجزائه ووجدنا اعتراضا هاما على هذه النظرية السيكولوجية ، وهو أن معيار الذاكرة غير مأمون فكثيرا ما تخدعنا الذاكرة ، إن لم يساندها معيار آخر يؤكد صدق تقاريرها . وجاءت النظرية الفيزيائية لترى أن ذاتية الجسم الإنسانى واستمرار وجوده واتصاله هى أساس ثقتنا بوحدة الشخص . ووضحنا مقصود الجسم عند أصحاب النظرية ، رآه بعضهم فى الجسم بالمعنى المألوف فى فى حياتنا اليومية رآه البعض الآخر فى نماذج السلوك الصادرة عن الجسم ، ورأى فريق ثالث أن الجسم المقصود هنا هو المخ ، المقعد الفسيولوجى لحياتنا النفسية والعقلية . ولقد وجدنا فى هوية نماذج السلوك ضعفا لأن من الممكن لفرد ما أن يطور نماذج سلوكه ، كما وجدنا أن فى هوية المخ حيرة وارتباكا نشأ عن العمليات الجراحية الحديثة التى يتم فيها نقل مخ من جسم إلى آخر ، فيصبح الشخص ذو المخ الجديد حاملا ذكريات الجسم الأول ، فتضيع العلاقات الاجتماعية ، وتضيع معها المسئوليات الخلقية والقانونية . وقد رأينا بعض وجاهة فى النظرية الفيزيائية التى تأخذ الجسم بمعناه المألوف .

ولقد اقترحنا حلا للمشكلة نميز فيه وعيى بوحدتى وذاتيتى فى مختلف الأوقات ، وإدراكى لوحدة الشخص الآخر فى مختلف اوقاته . أما عن وعيى بذاتيتى كائنا واحدا متصلا فلا مشكلة فيه ، حيث أصل إلى ذاتيتى باستبطان وبيقين مباشر وذلك بفضل ذاكرتى التى تربط ماضى بحاضرى ، وبفضل احساسى العميق وعلاقتى المباشرة بجسمى واتصاله وهويته عبر الزمن ما لا يشككنى فيه أحد . أما عن ادراكى لهوية الاشخاص الآخرين فيقوم ايضا على مزج الحلين السيكولوجى والفيزيائى معا ، فاذا رأيت الشخص الآخر

يؤكد بأقواله ـ بفضل الذاكره ـ ما نعرفه عن ماضيه ، وإذا رأيته حاصلا على نفس الجسم الذى عهدناه به بادراكنا الحسى ، يكون الشخص هوهو ذاته فى مختلف أوقات حياته .

وقد طرقنا فى الفصلين السادس والسابع موضوعا هاما يتعلق بفهم طبيعة حياتنا النفسية والعقلية ، هو موضوع الاستبطان والسلوك ، ولتشابكه وتعقيده، تناولناهما فى فصلين ، لكن يمكننا هنا تلخيص ما وصلنا إليه . والاستبطان موضوع بحث قديم ويتحمس الكثير من علماء النفس والفلاسفة المعاصرين لتجاهله والنفور منه، بينما يتحمسون للحديث المفصل فى موضوع السلوك. الاستبطان والسلوك كلاهما منهج ومذهب. الاستبطان كمنهج هو الانتباه إلى مايحدث فينا من حالات وخبرات وتمييزها وتحليلها والحكم عليها، ومع الاستبطان كمنهج، نظريتان: هما خصوصية الحياة النفسية والعقلية بحيث لايعى بها إلا صاحبها ، وتميز تلك الحياة فى طبيعتها عن طبيعة الظواهر والحوادث الجسمية الفسيولوجية . أما السلوكية كمنهج فقد نشأت مع ازدهار العلوم التجريبية والفلسفة الوضعية . والسلوكية سيكولوجية وفلسفية . أريد فى علم النفس أن نقتصر فى دراستنا للحياة الشعورية على ما يبدو لنا فى الادراك الحسى من نماذج السلوك الصادرة عن الجسم ، وأراد بعض الفلاسفة أن تتحلى دراساتهم للخبرات النفسية والعمليات العقلية بالوضوح الكامل والموضوعية المطلقة ، ورأوا أن ذلك يتحقق إذا حللنا خبراتنا الشعورية بلغة السلوك وحده . ومن ثم فقد انكرت المدارس السلوكية الاستبطان والخصوصية . ومع المنهج السلوكى نظريات سلوكية سيكولوجية ، ونظريات سلوكية فلسفيه . أما السيكولوجية فقد أوجزناها من قبل . وأما عن السلوكية الفلسفية فيمكننا الاشارة إلى أهم نظرياتها . (١) ضرورة البدء بالبحث فى الإنسان أو الشخص ـ كما يبدو

لنا فى واقعه التجريبى - لا البدء بالبحث فى النفس الإنسانية ، ذلك لأن المشكلات العاتيه التى التى لم تجد حلا عند كثير من الفلاسفة السابقين نشأت عن البـدء فى بحث النفس ثم وجدوا أن من المستحيل مثلا حل مشكلة اتحاد النفس بالجسم أو كيف يتألف الإنسان من طبيعتين مختلفتين ونحـــو ذلك . (ب) رفض الاستبطان منهجا للوعى بحالاتنا النفسية وعملياتنا العقلية، وذلك برفض ما يسمى « اللغة الخاصة التى وهى حديث الانسان لنفسه وعن نفسه ، وتقديم الحجج التى تنتهى إلى أن اللغة الخاصة التى لا يفهمها إلا صاحبها قد يخدع فى استخـدام مفرداتها استخداما صحيحا ونريد للغة أن تكون عامة يفهمها الكل ( ج ) اللغـة الوحيدة الدقيقة الواضحه للحديث عن حياتنا الشعورية هى لغة السلوك ، لكن أضاف أصحاب هذه النظرية إلى عنصر الأفعال السلوكيـة فى موقف واطسن عنصر الأقوال وهو التعبير عن حالاتى النفسية فى قضايا ، والقـول نوع من السلوك ، واضاف آخرون إلى السلوك الراهن قولا أو فعلا عنصر الاستعداد للسلوك حين يثيرنى مثير . ولعل من ابرز من قدم هذه النظريات السلوكية الفلسفية فى القرن العشرين فتجنشتين وجلبرت رايل ، وجاء الثانى مطور الأول ومتغلبا على كثير من تردده فى بعض مواقفه وتناقضاته .

بعد هذا العرض السريع لموضـوع الاستبطان والسلوك ، بدأنا مناقشته . وحين تساءلنا ما شكوى خصوم الاستبطان ؟ وجدنا ثلاث اجابات الإجابة الأولى أن لغة الاستبطان ذاتيه وما يحيطها من غموض ، وان نحاول التمسك بأهداب الموضوعية والوضوح المطلق ، ويتحققان فيما يقبل التجربة والادراك الحسى. فذهبنا إلى علماء الطبيعة أئمة الموضوعية والتجريبية نستفتيهم . الاجابة الثانية أن الانسان كائن حى يخضع لقوانين علم وظائف الأعضاء ولاضرورة

لافتراض عنصر لامادى فيه به خصوصيه . فذهبنا إلى علماء وظائف الأعضاء نستلهم الرأى . والاجابة الثالثة أن الفلسفة الصحيحة ما اتسمت بوضوح التصور ودقة التعبير دون غموض وإبهام ، فذهبنا إلى الفلاسفة المعاصرين ، خاصة العلميين منهم . حين ذهبنا إلى العمالقة من علماء الطبيعة وجدناهم يؤكدون العنصر الذاتى الذى يتغلغل فى كل معرفتنا الموضوعية على نحو يوحى بأنهم أقرب إلى الفلاسفة المثاليين منهم إلى التجريبيين الحسيين، ذلك حين يعلنون أن الصورة التى نكونها عن العالم الطبيعى إنما هى تأليف عقلى من احساساتنا وإدراكاتنا وذكرياتنا ، ولذلك فالموضوعية المطلقة فى العلم التجريبى خرافه لا وجود لها . ومع الذاتية يجرى الاستبطان والخصوصية وحين ذهبنا إلى علماء وظائف الأعضاء ، وجدناهم يؤكدون أن تركيب المخ وأداءه وظائفه أكثر تعقيدا مما يقوله علماء النفس السلوكيون والفلاسفة الماديون ، لأنه لاتكفينا لفهمه قوانين المنبه والاستجابة الآلية ولا التفسيرات الدينامية الحديثة ، بل لازلنا نجهل الكثير عن تركيب المخ ووظائفه ، ومن ثم موقف اللاادرية فى تفسير كل حياتنا العقلية بلغة فسيولوجية بحته ، ولذلك نجدهم محتاجين فى تفسير حياتنا العقلية إلى نصيب من التأمل والفروض بل وجدنا الفلاسفة الذين لهم ميول جارفه نحو الافادة من معطيات العلم التجريبى ونتائجه ، خاصة فى مجال التطور وعلم وظائف الأعضاء — وجدناهم يؤكدون العنصر الذاتى فى معرفتنا الموضوعية للعالم الطبيعى، وأن بحالاتنا الشعورية عنصرا نفسيا خالصا لايسمح بالتناول الفسيولوجى ، ومن ثم ضرورة الاستبطان .

أما عن الفلاسفة الذى ينبذون الاستبطان وخصوصية الحياة العقلية سعيا وراء الدقه والوضوح الكاملين فقد وجدناهم يسعون نحو المستحيل . ان

الغموض الذى فى لغة الاستبطان ليس بالغموض المنفر أو المبتذل ، ذلك لأنه يمكننا الحديث عن خبرات خاصة ويكون عليها إجماع رغم ذلك ، ولأن اللغة العامة الواضحة الموضوعية تقوم ـ أولا وقبل كل شيء ـ على ادراك حسى وشهادة الغير ، وهى معطيات ذاتية أولا ، ثم تصبح بالتعميم موضوع إجماع ، فاذا كنت لا أثق بخبراتى الخاصة فلم أثق بخبرات الآخرين .

وفيما يتعلق بتصور السلوكية فقد وجدنا ان النظرية السلوكية لاتفسر كل حياتنا النفسية والعقلية إذ لدينا خبرات لاتفسرها لغة السلوك مثل كثير من احساساتنا واحلامنا وخيالنا وتفكيرنا الصامت . وجدنا ايضا أن السلوك مرتبط بحياتنا الواعية الشاعرة لكن حياتنا النفسية أوسع مجالا من الحياة الشاعرة إذا لنا خبرات منسية وأخرى لاشعورية .

ووصلنا من كل تلك المواقف إلى موقف وسط بين أنصار الاستبطان والسلوكيين . اقترحنا ضرورة منهج الاستبطان لوعيى بحالاتى النفسية وضرورة لغة السلوك لإدراكى خبرات الآخرين .

وتناولنا فى الفصل الأخير مشكلة صعبة الحل عند الفلاسفة الثنائيين ، وهى مشكلة العلاقة بين النفس والبدن واتحادهما ، وخلاصتها أن من الوقائع الثابتة عن الانسان وجود علاقة وثيقة مطردة بين الحالات النفسية والعمليات العقلية من جهة ، والتغيرات الفسيولوجية فى الجهاز العصبى المركزى أو فى المخ وحده من جهة أخرى ، فما نوع تلك العلاقة ؟ وتزداد المشكلة حدة إذا صغناها مرة أخرى بقولنا : أما وأن النفس جوهر لامادى فكيف اتحدت بالبدن وهو مادى فى طبيعته بحيث ألفا الكائن الإنسانى الواحد وحدة لاتنفصم فى واقعنا التجريبى ؟ وليست الثنائية نظرية واحدة وإنما نظريات شتى ، ولكل نظرية تفسيرها

لتلك العلاقة ، بما يتسق ومذهب صاحب النظرية . لدينا أولا نظرية للتفاعل العلى المتبادل أو العلية المزدوجه التى تقول أن النفس تؤثر فى الجسم كما أن الجسم يؤثر فى النفس تأثيرا عليا ( ديكارت ) . لدينا ثانيا نظرية الظاهرة الثانوية أو نظرية الأصل والفرع - ومعها نظرية التطور الانبثاقى - التى ترى أن هناك تأثيرا عليا من جانب الجسم على حياتنا النفسية والعقلية لكن حالاتنا النفسية والعقلية عاجزه عن أى تأثير على الجسم ( سانتايانا ، برود ، فيجل ) لدينا ثالثا نظرية الموازاة التى ترى أن بين حالاتنا النفسية والعقليه من جهة وحالاتنا البدنية وتغيراتنا الفسيولوجية من جهة أخرى ارتباطا ومصاحبه وتلازما فى الحدوث لكن لاتوجد بين النوذجين من الحالات أى علاقة علية ( مالبرانش ، سبينوزا ، ليبنتز ) . وفى كل من هذه النظرية بعض وجاهة ، لكن على كل منها اعتراضات كثيرة تؤدى بها ، ذلك لأن صياغة المشكلة عند كثير من الفلاسفة الثنائيين تجعلها مستحيلة الحل .

لاحظنا أيضا أن علماء وظائف الأعضاء وعلماء النفس التجريبى الذين لهم اهتمام بالمشكلة لم يجمعوا على حل محدد ، وإنما ينقسمون شيعا ، ففريق منهم يذهب مذهب ديكارت بعد استبعاد جوهرية النفس ( إكلس ) ، وفريق آخر يتفق مع فلاسفة الظاهرة الثانوية أو فلاسفة الانبثاق ( هكسلى ) ، ويرى فريق ثالث نظرية الموازه ( جوستاف فشنر ، فولفجانج كوهلر ) .

إزاء هذا الموقف الذى لم يحسد عليه الفلاسفة الثنائيون المحدثون وكثير من حماة العلماء المعاصرين ، حاول بعض الفلاسفة المعاصرين تقديم صياغة جديدة للمشكلة قد تؤذن بتلاشى المشكلة أو إمكان حلها ، وهم نموذج الفلاسفة

الواحديين ، نختار منهم ثلاثة نظريات : النظرية الذاتية التي تسوى بين العقل والمخ ، وتعبر عن الواحدية المادية ، والنظرية السلوكية الفلسفية وهى نظرية تجريبية ، ونظرية الشخص وهى نظرية ميتافيزيقية تجريبية . تقول النظرية الذاتية أن الانسان جسم وعقل لكن كل ما نسميه حالات نفسية وعقلية ليست إلا تغيرات فسيولوجية فى المخ ، أو أنهـا تصدر عن المخ ، وإذن فان تنشأ مشكلة العلاقة بين عقل وجسم ( فيجل وسمارت ) . وترى السلوكية الفلسفية أن الانسان جسم وعقل ، لكن العقل ليس شيئا غريبا على طبيعة الجسم داخلا فيه ، وإنما هو مجموعة قدراتنا على السلوك بنماذج معينة أو استعداد لها ، وإذن فقد غابت مشكلة العلاقة بين العقل والجسم . ( كارنب ، رايل ، وقد ينضم إليهما فتجنشتين ) .

أما النظرية الواحدية الثالثة فهى نظرية الشخص . وقد يكون صاغها عدة فلاسفة من ذوى الاتجاهات الفلسفية المختلفة لكنا نشير هنا إلى الصياغة التى قدمها ستروصن من أكثر الفلاسفة المعاصرين الانجليز تأثيرا ، رغم صغر سنه . وخلاصة النظرية انك إذا بدأت فى دراستك لطبيعة الإنسان وحياته الشعورية ببحث فى تصور النفس متميزة من الجسم فى طبيعتها وأنها هى ماهية الانسان إذا بدأت بهذه الطريقة فلن تجد حلا لمشكلات الثنائية ووحدة النفس وجوهريتها واتصالها بالبدن . يقترح ستروصن أن نبدأ البحث بتصور الانسان الفرد فى الواقع التجريبى تصورا أوليا بسيطـا لا يمكن تحليله إلى نفس وبدن يتميز كل منهما عن الآخر ، بل أن تصورى النفس والبدن تصوران تابعان له مشتقان منه . نعم الانسان شيء واحد وحدة مطلقه فى عالم الواقع التجريبى لا يمكنك فصل نفسـه عن جسمه فصلا تجريبيا ، وذلك ما أكده ديكارت من قبل ، لكن ستروصن يضيف أنه لا يمكنك فصل النفس عن الجسم حتى من

حيث التصور ، تصور الإنسان تصور كائن واحد تعتمد عليه حالات نفسية وعقلية كما تعتمد عليه أوصاف مادية جسميه . ولا تسل كيف ارتبطت الحالات النفسية والعقلية بالإنسان فذلك واقع الانسان أو واقع الخبرة الممكنة . وإلا فالسؤال لاجواب له ، وسوف سيكون مثل السؤال : كيف اجتمعت الحمرة والاستدارة فى التفاحة ، وكيف تكونت الذرة من نواة وإلكترونات وهكذا. وتصور الإنسان على هذا النحو يحل مشكلات عدة لأنه يجعل الانسان كائنا ماديا لكنه كائن مادى فريد لاتخضع حالاته النفسية لقوانين العلوم التجريبية وإنما به وعى بذاته وله خصوصية حياته العقلية وله قدرة على الاستبطان ، ولا بأس من إدخال تصور السلوك لمعرفة الحالات النفسية للآخرين .

ليست هذه النظرية جديدة كل الجدة فقد بدأها فتجنشتين حين قال « إن الشخص هو النموذج الأصيل للحديث عن حالات النفس وحوادث العقل » ، ليبعد عن الانسان أنه آلة أو أن الآلة يمكنها أن تفكر ، وبدأها ايضا رايل حين قال ان « الانسان ليس بدنا يركبه عقل ، ولكنه انسان ، وذلك تحصيل حاصل جدير بأن نتذكره أحيانا » لكن هذين الفيلسوفين لم يتعمقا فى التصور البسيط الأولى للانسان . وجاء ستروصن ليقوم بهذا التعميق ولقد استفاد ستروصن ايضا من ديكارت وكنط، كما نجد بذور ذلك التصور للانسان عند أرسطو وسبينوزا كما أوضحنا فى نهاية الفصل الاول . لقد أخذنا بذرة هذا التصور الأصيل من ستروصن وجعلناه مفتاحا لحل مشكلات جوهرية النفس ولاماديتها ووحدتها وخصوصية حياتها ، ما لم يقم بها ستروصن .

# ثبت بأهم الأسماء والمصطلحات
## مالم يرد فى الفهرس

### آ



### ب



### ت



### ج

ح



خ



د



ذ



ر



ز

س



ش



ص



ع



ف



ك

ل



م



ن



هـ



و

